Rh. 811.a.

Rh. fr. 933 (2

Philos. morum. 1613.

R

Ueber

Wahrheit

und

sittliche Vollkommenheit.

Von

Adam Weishaupt.

Sermo oritur non de villis domibusve alienis
Nec, male nec ne Lepos ſaltet. Sed quod magis ad nos
Pertinet, et neſcire malum eſt, agitamus: utrumne
Divitiis homines, an ſint virtute beati?
Et quae ſit natura boni? ſummumque quid eius?

HORAT. *Serm. L. II. Sat. 6. v. 71. ſqq.*

Zweyter Theil.

Regensburg,
in der Montag- und Weißiſchen Buchhandlung.
1794.

Ueber die Lehre

von den

Gründen und Ursachen

aller Dinge.

Von

Adam Weishaupt.

Solvite, mortales, animos curasque levate,
Totque supervacuis vitam deplete querelis.
Fata regunt orbem. Certa stant omnia lege,
Longaque per certos signantur tempora cursus.
Nascentes morimur, finisque ab origine pendet.

MANILIUS *astron. L. IV. v.* 12—16.

Regensburg,

in der Montag- und Weißischen Buchhandlung.

1794.

Bayerische Staatsbibliothek München

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Dem

Durchlauchtigsten Fürsten

und Herrn,

August,

Herzogen zu Sachsen,

Jülich, Cleve und Berg, auch Engern und Westphalen, Landgrafen zu Thüringen, Marggrafen zu Meißen, gefürsteten Grafen zu Henneberg, Grafen zu der Mark und Ravensperg, Herrn zu Ravenstein ꝛc. ꝛc.

seinem gnädigsten Fürsten und Herrn,

widmet

diese Blätter,

als

einen schuldigen Beweis

seiner grenzenlosen Hochachtung, Dankbarkeit und Verehrung,

der Verfaßer.

Inhalt.

Erste Abhandlung.

Ueber die Einheit des Verstandes, oder den allgemeinen Zusammenhang unserer Vorstellungen. Seite 1

Zweyte Abhandlung.

Ueber die dunkeln Vorstellungen der Seele. 59

Dritte Abhandlung.

Ueber die Einheit der Vernunft, oder den allgemeinen Zusammenhang unserer Urtheile und Schlüße. 113

Seite

Vierte Abhandlung.

Ueber die Nothwendigkeit und Zufälligkeit. 163

Fünfte Abhandlung.

Ueber den Saz des zureichenden Grundes. 335

Erste Abhandlung,

über

die Einheit des Verstandes

oder den

allgemeinen Zusammenhang unserer Vorstellungen.

Meinen vorhergegangenen Untersuchungen zufolge, ist die Gewisheit die erste und wesentlichste Eigenschaft unserer Erkenntniß. Ohne sie giebt es für unsern Geist keine wahre Beruhigung. Ohne sie wird folglich der Zweck alles Erkennens, die Glückseligkeit, auf keine Art erreicht. Aber eben diese Untersuchungen haben uns von einer andern Seite auch belehrt, daß unser Geist zu keiner Gewisheit gelangen könne, so lange uns die Gegenstände unserer Erkenntniß als zufällig erscheinen. Denn wir haben gehört, nur da sey Gewisheit für uns, wo wir eine Nothwendigkeit erkennen, wo uns das Gegentheil als unmöglich erscheint. Daß es aber ohne Nothwendigkeit keine Gewisheit geben könne, erhellt aus den Mitteln, welche zur Gewisheit führen. Diese Mittel sind die Beweise; und alle Beweise, wenn sie anders wahrhaft beweisen, erwecken in unserer Seele ein Gefühl von Nothwendigkeit, sich einen gegebnen Gegenstand nur auf eine einzige Art, so und nicht anders zu denken.

Nun giebt es aber eine Nothwendigkeit, welche bedingt, und eine andere, welche unbedingt ist. Bey der bedingten Nothwendigkeit hängt alles von der Natur ihrer Bedingung ab.

Ist diese selbst zufällig, oder von der Art, daß ihr Wandelbares nicht fixirt werden kann, so entsteht daraus keine wahre Nothwendigkeit, sondern alle Folgen sind sodann eben so zufällig und schwankend als ihr Grund; denn das Gegentheil bleibt noch immer eben so möglich, und so lange dies geschieht, so lange ist auch in der Vorstellung, welche wir von einer Sache haben, keine Gewisheit. Dies macht, daß nur das **Unbedingte** und Absolute der ächte Grund aller Gewisheit seyn kann. Da aber dasjenige, was selbst eine weitere Bedingung hat, oder sich auf ein anderes bezieht, unmöglich das Absolute und Unbedingte seyn kann; da außer dem Höchsten, Allgemeinsten und Lezten, alles einer weitern Bedingung unterworfen ist: so liegt es in der Natur unsers nach Gewisheit und Glückseligkeit strebenden Geistes, seine Untersuchungen so lang fortzusetzen, und sich nicht eher zu beruhigen, bis es endlich auf ein Höchstes, Leztes und Allgemeinstes stoßt. Das Höchste, Lezte und Allgemeinste, ist das einzige, wodurch das Schwankende in unserer Erkenntniß fixirt wird, was alles festhält, worauf alles zurückgeführt werden kann, ohne welches in unserer Erkenntniß alles unbefriedigend, eitel und leer ist. Der Philosophie, als der **Wissenschaft des Nothwendigen und Unbedingten**, liegt es daher ob, alles auf ein Höchstes, Leztes und Allgemeinstes zurückzuführen, und sie wird diesen großen Namen nur in dem Maase verdienen, als ihr diese Bemühung gelingt.

Da nun in unserm Geist ein rastloses Bestreben nach Gewisheit wirksam ist, da diese Gewisheit ohne Vorstellungen des Höchsten, Letzten und Allgemeinsten nicht erhalten werden kann: so muß es, — wenn dieser Trieb dem Menschen nicht ganz vergebens, oder zur Qual soll gegeben seyn — Vorstellungen geben, welche dahin führen, und diese Vorstellungen können nicht ohne Realität seyn. Diese Vorstellungen müßen vielmehr die höchste Realität haben, weil außerdem alle Gewisheit und reelle Beruhigung unsers Geistes nur durch Täuschung oder Irrthum erhalten werden könnte. In uns wirkt ein unaufhörlich geschäftiger Trieb, diese Vorstellungen zu erforschen, und alles, was wir denken, darauf zu beziehen. Alle unsere Vorstellungen, und folglich unsere gesammte Erkenntniß, gravitirt daher zur höchsten Einheit, durch die Einheit zur Uebereinstimmung, und folglich zur Wahrheit. Ohne Einheit ist in unserer Erkenntniß weder Wahrheit noch Vollkommenheit. Diese beyde Eigenschaften kommen ihr nur insofern zu, als sich unsere Vorstellungen zur Einheit vereinigen. Einheit seiner Vorstellungen ist dasjenige, was der Mensch, wenn er sich gefallen soll, selbst bey seinen gröbsten Verirrungen zu besitzen glaubt, oder zu besitzen sich bestrebt. Alle Verirrungen sind daher ein Nisus, ein, obgleich sehr oft mislungenes, Bestreben, sich der Einheit unserer Vorstellungen zu nähern. Auf diese Art wird das Bedürfniß der Einheit zur Quelle unsers Triebs nach

Vervollkommnung, indem es selbst nichts anders als der Trieb nach Uebereinstimmung ist. Der Trieb nach Uebereinstimmung ist die weitere Folge unsers Abscheus gegen allen Widerspruch. Es ist die Folge unsers Bestrebens nach ungehinderter Thätigkeit des Geistes.

In diesem Trieb nach ungehinderter Thätigkeit, oder noch allgemeiner ausgedrückt, in dem Erweiterungstrieb, in dem Trieb nach mehrern und hellern Vorstellungen, als dem höchsten und lezten aller Triebe, vereinigen sich ebenfalls alle Aeußerungen des Willens; alle Neigungen, Begierden und Triebe, alles, was der Mensch will oder begehrt, lauft näher oder entfernter Weise, da hinaus. Das Gute, dieser ausschließende Gegenstand unsers Willens, führt am Ende auf ein bestes und ein höchstes Gut; und es sey ein wahres oder ein Scheingut, so heißt gut, in seiner höchsten und wahrsten Bedeutung, immer dasjenige, was diesen Trieb auf eine reelle oder nur scheinbare Weise befördert, so wie das Böse, das wahre oder Scheinübel dasjenige ist, was diesen Trieb mehr oder weniger auf die eine oder die andere Art beschränkt.

Wenn es Bedürfniß unsers nach Gewisheit dürstenden Geistes ist, alles Mannichfaltige zur Einheit zu ordnen; wenn der Mensch, wo immer Vielheit und Mannichfaltigkeit ist, solche zur Einheit vereinigen muß: so widerspricht diesem Trieb die Vorstellungsart, kraft welcher wir die Kräfte unsers Geistes, und un-

ter diesen vorzüglich den Verstand und den Willen, sammt der Vernunft, als Kräfte denken, welche von einander unabhängig sind, ohne durch eine lezte gemeinschaftliche Grundkraft zusammen zu hangen, und sich in dieser zu verlieren. Auch diese müßen sich zur Einheit vereinigen laßen. Auch sie sind Zweige des Vorstellungsvermögens, der höchsten, lezten und ursprünglichen Kraft unserer Seele.

Dies alles sey hier nur im Vorbeygehen gesagt. Eine vollständigere Ausführung würde mich zu sehr von meinem Hauptzweck entfernen. Dafür schicke ich mich gegenwärtig zu einem andern Geschäft an. Um eine zurückgelassene Lücke zu füllen, um auf wichtigere Folgen vorzubereiten, wird es nöthig seyn zu beweisen, und meinen Lesern anschaulich zu machen, wie und in welchem Maase unsere höhern Kräfte, der Verstand und die Vernunft, auf Einheit dringen, und alle Vorstellungen dazu ordnen. Ich würde diesen Beyden auch die Urtheilskraft beyfügen, wenn diese nicht in der leztern enthalten wäre, wenn nicht alle Urtheile versteckte und abgekürzte Vernunftschlüße wären; folglich mit diesen aus einerley Quelle entsprängen, und auch einerley Gesetze befolgten.

Ich mache den Anfang meiner Untersuchung mit dem Verstande. Denn selbst die Vernunft hängt vom Verstande ab.

Es liegt in der Natur und dem Wesen unsers Verstandes, die höchstmögliche Einheit zu suchen. Denn der Verstand ist das Vermögen, deutliche, und vorzüglich allgemeine Begriffe zu bilden. Nun drücken aber, wie wir hören werden, alle Begriffe eine Einheit aus. Die Einheit, welche dadurch bezeichnet wird, ist um so größer, je allgemeiner die Begriffe sind. Ja! die Einheit ist die gröste, wenn sich alle Begriffe in einer höchsten und allgemeinsten Vorstellung vereinigen lassen. Dies alles macht, daß der Verstand, kraft seines Wesens, auf Einheit, und zwar auf lezte Einheit dringt. Denn ohne Einheit giebt es keine Begriffe, und ohne allgemeine Begriffe keinen Verstand. Folglich ist der Verstand das Vermögen der Seele, welches viele Vorstellungen unter eine einzige ordnet, und sie eben dadurch erkennbar macht; oder wie Plato sich ausdrückt: ὁ νους εστι το εν πολλων.

Daß aber alle Begriffe in dem Maase, als sie höher oder niedriger sind, eine höhere oder niedrigere Einheit der Vorstellungen bewirken, lernen und erfahren wir am besten aus der Art, wie unsere Begriffe entstehen. Da der ganze Streit über das Objective oder Subjective unserer Erkenntniß von der Entstehungsart unserer Begriffe abhängt, so werde ich mich nach Kräften bestreben, über diesen zur Stunde noch so verworrenen Gegenstand mehr Licht zu verbreiten. Der Gang meiner Ideen bey dieser Untersuchung war folgender.

Wenn es auch nicht in der That ſo wäre, ſo ſieht wenigſtens alles ſo aus, als ob es wirkliche Gegenſtände außer uns gäbe, als ob ſolche auf uns wirkten. Der Anſchein davon kann nicht geläugnet werden, und auf dieſe Vorausſetzung gründen ſich alle Vorſtellungen, ſammt dem Sinn der Worte, mit welchen wir unſere Vorſtellungen bezeichnen. Dieſer Vorausſetzung zufolge nehmen wir an, daß wie der Menſch die Augen öfnet und das Spiel ſeiner Sinne beginnt, auf die noch ungeübte Seele des Menſchen von unendlichen individuellen Gegenſtänden eben ſo viele individuelle Eindrücke gemacht werden. Durch ſie werden in unſerer Seele Veränderungen hervorgebracht, bey welchen ſich unſer Geiſt dem Anſchein nach leidend verhält. Dieſe Veränderungen heißen mit ihrem allgemeinſten Namen — Vorſtellungen. Nach der Art, mit welcher ſich die Seele dabey benimmt, wegen ihres leidenden Zuſtandes, und des zu geringen Antheils von eigner Thätigkeit, gleichen dieſe Vorſtellungen den Abdrücken und Bildern, welche die Gegenſtände auf der Oberfläche eines Spiegels verurſachen, und, um ſie nicht mit Vorſtellungen zu verwechſeln, bey deren Entſtehung ſich unſere Seele thätiger verhält, erhalten ſie den Namen von Anſchauungen, welcher dieſen Begrif beßer auszudrücken ſcheint, als der vordem ſo gewöhnliche doppelſinnige Name der Empfindungen.

Diese Anschauungen sind nun der erste Stoff aller möglichen spätern Erkenntniß. Sie selbst aber, allein genommen, sind noch keine Erkenntniß, denn es hat dabey kein Bewustseyn statt. Wir sind uns keiner einzigen Anschauung, als solcher, bewust. Und, da Vorstellungen, deren wir uns gar nicht bewust sind — dunkle Vorstellungen heißen, so sind alle Anschauungen dunkle Vorstellungen. Und da ferner die Anschauungen den Grund zu Erkenntnißen in unserer Seele legen, den ersten Stoff unserer Erkenntniß ausmachen, so besteht auch der Grundstoff unserer Erkenntniß aus lauter dunkeln Vorstellungen. Die Art, wie eine Erkenntniß entsteht, kann folglich keine andere seyn, als die Art, wie dunkle Vorstellungen klar, deutlich gemacht, und zum Bewustseyn gebracht werden. Diesem zufolge, läßt es sich schwer begreifen, wie es möglich sey, die Wirklichkeit dunkler Vorstellungen zu läugnen oder zu bezweifeln.

Da nun der gegebne Stoff unserer Erkenntniß aus ganz dunkeln Vorstellungen, oder aus Anschauungen besteht; da Anschauungen, allein genommen, noch keine Erkenntniß geben: so muß, wenn eine Erkenntniß entstehen soll, die Seele zu dem, was uns von außen gegeben wird, zu den Anschauungen, noch Vorstellungen von einer andern Art mit sich bringen; oder, da sie anfänglich außer den Anschauungen keine andere Vorstellungen hat, so muß sie die Kunst verstehen, gewiße Anschauungen so zu ordnen, und so zu

benutzen, daß sie die Stelle ursprünglicher angebohrner, und von aller Erfahrung unabhängiger Vorstellungen vertreten, und auf diese Art das Mittel werden, um die übrigen zu erkennen, und zum Bewustseyn zu erheben. Die lezte Erklärungsart wird, wenn sie möglich seyn sollte, den Vorzug verdienen, und die erstere kann nur auf den Fall, daß die leztere natürlichere mislingen sollte, unsere Aufmerksamkeit verdienen.

Soll es von bloßen Anschauungen zu einer wirklichen Erkenntniß kommen, so muß der Mensch seine Kraft üben, und zu diesem Ende anfangen, den so reichhaltigen gegebnen Stoff zu bearbeiten. Dieser besteht, wie ich hier annehme, aus unendlichen dunklen Vorstellungen und bloßen Anschauungen. Schon aus der ungeheuren Anzahl derselben läßt sich begreifen, daß ihre Menge, sammt der Menge der ihnen entsprechenden, durch sie bezeichneten Eigenschaften der Dinge, den Geist des Menschen verwirren, und am Ende gänzlich betäuben würde, wenn es dem Menschen nicht gegeben wäre, diese Menge zu vermindern, sie zu vereinfachen, und folglich aus den vielen Eins zu machen. Dadurch erhält sein Geist Ruhepunkte, aus welchen er diese Menge nach gewißen Gruppen und Abtheilungen beßer übersehen kann. Da aber, wie ich annehme, außer den Anschauungen dem Menschen nichts gegeben ist, an welchem sich seine Thätigkeit äußern könnte: so kann dies nur durch Anschauungen geschehen. Es müsten da-

her einige derselben ausgehoben werden, und die Aufmerksamkeit des Menschen müste von den vielen abgezogen und auf einige besondere geleitet werden. Es müste zu diesem Ende Anschauungen geben, welche die Aufmerksamkeit aller Menschen vor allen übrigen auf sich ziehen. Diese würden es sodann seyn, welchen er andere Anschauungen unterordnet, wodurch er andere erkennt. Dieser Weg ist der einzige, welcher unserm Geist offen bleibt, so bald wir angebohrne Begriffe sowohl, als gewiße Denkformen des Verstandes, läugnen und verwerfen wollen. Der Mensch muß entweder von aller Erfahrung und von aller äußern Einwirkung unabhängige Vorstellungen schon mit sich bringen, um nach solchen die Anschauungen zu vereinfachen und zu ordnen; oder, wenn er keine derselben mit sich bringt, so muß er Anschauungen auf Anschauungen anwenden. Denn ohne alle Unterordnung der Vorstellungen kann die Anzahl derselben nicht vermindert werden, es kann ohne solche keine Anwendung einer Vorstellung auf eine andere geschehen, es kann folglich gar keine Erkenntniß entstehen.

Nun entsteht aber eine Frage und Schwierigkeit, welche bey gegenwärtiger Untersuchung nicht die geringste ist. Da vor aller Erkenntniß, alle Vorstellungen des Menschen darin übereinkommen, daß sie bloße Anschauungen sind; da hier, um zur Erkenntniß zu gelangen, durchaus eine Anschauung unter die andere gestellt werden

muß, so fragt sich nun: Welche Anschauung soll unter den vielen und gleichen über die andere gestellt werden? Kann der Geist des Menschen hier ganz nach Willkühr verfahren? Was bestimmt ihn zwischen Anschauung und Anschauung zu unterscheiden, die eine über die andere hinaufzustellen, die eine der andern zu unterwerfen?

Der Grund, welcher den Geist des Menschen zu einer solchen Unterordnung berechtigt und bestimmt, kann kein anderer seyn, als eine wahrgenommene Verschiedenheit und Ungleichartigkeit der Anschauungen. Diese Ungleichartigkeit scheint ihren weitern Grund darin zu haben, daß gewiße Eigenschaften der Gegenstände die Aufmerksamkeit der Seele stärker und lebhafter auf sich ziehen als andere, und wirklich scheint dies unser Fall zu seyn. Denn obgleich der Grundstoff der menschlichen Erkenntniß bey allen Menschen nur aus Anschauungen besteht, so muß sich doch unter solchen eine sehr große Verschiedenheit entdecken laßen. Es entspricht zwar jeder Anschauung eine individuelle Eigenschaft eines eben so individuellen Gegenstandes. Dies schließt aber ihre Verschiedenheit nicht aus. Denn, wären die Eigenschaften der Gegenstände, welche durch unsere Anschauungen vorgestellt werden, durchaus ähnlich: so könnten sie gar nicht unterschie-

den werden, und es gäbe folglich nur eine einzige Anschauung, indem es nur eine einzige Eigenschaft aller Gegenstände geben würde. Wären sie aber durchaus verschieden, ohne die geringste Aehnlichkeit zu haben, so könnte es niemals zur Einheit, und folglich nie zu einer Erkenntniß kommen. Dies macht, daß alle individuelle Gegenstände zweyerley Eigenschaften haben müßen: einige, welche ihnen mit vielen andern gemein sind; andere, wodurch sie sich von allen übrigen unterscheiden, wodurch sie individuelle Gegenstände werden. Die Verschiedenheit der Gegenstände und ihrer Eigenschaften führt uns auf eine entsprechende Verschiedenheit der Vorstellungen und Anschauungen.

Eigenschaften, welche an mehrern Gegenständen ganz auf dieselbige Art gefunden und angeschaut werden, erzeugen die Vorstellung des Aehnlichen und des Gemeinschaftlichen. Diese Vorstellung entsteht durch die Vergleichung. Mehrere einzelne Anschauungen werden hier, wegen ihrer Gleichförmigkeit, als eine einzige angeschaut. Dieselbige Eigenschaft erscheint hier zu gleicher Zeit als viel, und als eins. Wird nun diese Eigenschaft blos allein vorgestellt, ohne das Subject, an welchem sie haftet, ohne die Eigenschaften, welche mit ihr einem gegebnen Subject eigen sind; so heißt die Vorstellung abstract. Gesellt sich noch überdies zu einer abstracten Vorstellung, die Vorstellung des Gemeinschaftlichen, so heißt diese Vorstellung

allgemein. Abstracte und allgemeine Vorstellungen haben ihren lezten Grund in den Anschauungen und können darauf zurückgeführt werden. Denn sie drüken eine abgesonderte und allgemeine Eigenschaft aus. Eine allgemeine Eigenschaft ist aber nichts anders, als eine Eigenschaft, deren Anschauung an sehr vielen Gegenständen gegeben ist; sie ist eine individuelle Eigenschaft, welche in der Anschauung so oft wiederholt worden ist, als es Gegenstände giebt, an welchen sie haftet. Allgemeine Vorstellungen sind zwar abstracte Vorstellungen, aber auch diese haben noch immer ihren Gegenstand in dem Gebiet der Anschauungen und der Sinnenwelt. Dies erscheint aus ihrer Anwendbarkeit. Sie gränzen daher zunächst an die Anschauungen; sie sind beynahe selbst nicht viel mehr. Abstracte und allgemeine Vorstellungen sind daher abgekürzte, compendirte Anschauungen; um den Zeitverlust zu ersparen, und unnöthige Wiederhohlungen zu vermeiden, stellt hier eine einzige sehr viele andere ähnliche vor. Es wird folglich ein Grund, dabey nichts eigenes, und von einer einzigen Anschauung unterschiedenes vorgestellt, als die Wiederhohlung, welche ebenfalls angeschaut werden kann. Aber doch läßt sich bey allgemeinen Vorstellungen schon mehr von eigner Seelenthätigkeit bemerken, indem allgemeine Vorstellungen, durch das Absondern, Vergleichen und Urtheilen entstehen. Insofern haben auch abstracte und allgemeine Vorstellungen eine subjective Existenz. Daraus folgt aber noch nicht, daß sie ganz sub-

jectiver Natur sind. Denn ihr Gegenstand bleibt noch immer etwas reelles, weil es Gegenstände giebt, deren jeder die in der abstracten Vorstellung ausgedrückte Eigenschaft wirklich enthält. Es ist objectiv wahr und in der Anschauung gegeben, daß ein Gegenstand solche Eigenschaften hat. Es ist eben so wahr, und nicht minder in der Anschauung gegeben, daß mehrere Individua dieselbe Eigenschaft haben. Wäre keins von beyden objectiv wahr, so hätten alle abstracte und allgemeine Vorstellungen keinen Gegenstand, auf welchen sie angewendet werden könnten, sie wären folglich ganz leer und falsch.

Nun, da wir so weit gekommen sind, daß wir in dem Grundstoff der menschlichen Erkenntniß abstracte, allgemeine, besondere und individuelle Vorstellungen unterscheiden, — nun dächte ich, sollte es nicht so schwer halten, den Ursprung der Begriffe, und durch diese den Ursprung der Erkenntniß zu entdecken. Der Geist des Menschen hält sich entweder ganz allein an das Individuelle; insofern hat er keine Erkenntniß, er beschäftigt sich blos allein mit Anschauungen, oder seine Aufmerksamkeit ist ausschließender Weise auf das gerichtet, was mehrern gemeinschaftlich ist. — Und hier entstehen die Vorstellungen von Arten, Gattungen, Claßen, Categorien ꝛc. Diese Vorstellungen heißen Begriffe, und geben allein genommen ebenfalls keine Erkenntniß. Oder endlich, der Mensch äußert dabey eine höhere Thätigkeit seines Geistes, er verbindet das Besondere

mit

mit dem Allgemeinen, er wendet das Allgemeinere auf das Beſondere und Individuelle an — und inſofern entſteht eine Erkenntniß. Daraus folgt, daß bloße Anſchauungen ohne alle Begriffe nie eine Erkenntniß geben. Die Begriffe erſcheinen als die Bedingungen aller möglichen Erkenntniß, ſie unterſcheiden ſich von der Erkenntniß, wie die Mittel von ihrem Zweck. Daher verhält ſich auch der Verſtand zur wirklichen Erkenntniß, wie die Theorie zur Praxis; denn der Verſtand, indem er die Begriffe bildet, macht die Anwendung derſelben oder die Erkenntniß erſt möglich. Das Erkenntnißvermögen iſt daher das Vermögen, das Allgemeine auf das Beſondere anzuwenden, und iſt eben dadurch von dem Verſtande unterſchieden. Dinge alſo, von welchen wir wißen, was ſie ſind, von welchen wir einen Begrif haben, von welchen wir wißen, unter welche Gattung oder Art ſie gehören, was ſie mit andern gemein haben, welche Prädicate wir auf ſie anwenden ſollen, — ſolche Dinge kennen wir, und wir erkennen ſie, ſobald die Anwendung wirklich geſchieht. Wir erkennen alſo einen Gegenſtand dadurch, daß wir ihn zu einer Art oder Gattung zählen, d. h. daß wir ihn unter einen Begrif oder allgemeine Vorſtellung bringen: werden nun allgemeine Vorſtellungen unter noch allgemeinere gebracht, ſo entſteht eine höhere Erkenntniß, weil allgemeinere Begriffe angewendet werden. Je allgemeiner daher ein Begrif iſt, um ſo mehr ſezt er uns in Stande, eine ungleich größere Menge von Ge-

genständen zu erkennen. Auf diese Art giebt es unter den Begriffen höhere und niedrigere: und wenn es eine Eigenschaft giebt, welche an allen Gegenständen der Anschauung haftet, in welcher alle Gegenstände unserer Vorstellungen übereinkommen, so giebt es sogar eine höchste, lezte und allgemeinste Vorstellung, deren Object alle Gegenstände der Natur sind, in und durch welche sich alle Vorstellungen vereinigen laßen.

Von diesen Begriffen und allgemeinen Vorstellungen verdient, ehe wir weiter gehen, noch folgendes bemerkt zu werden.

1) Alle Begriffe führen zur Einheit und drücken solche aus. Denn alle Begriffe sind Vorstellungen von Arten und Gattungen, alle Begriffe sind Vorstellungen des Allgemeinen und des Gemeinschaftlichen. Durch sie werden folglich viele Gegenstände in einer einzigen Vorstellung verbunden, und als ein Gegenstand gedacht. Die Begriffe sind folglich das einzige Mittel, die Mannichfaltigkeit zu vermindern, zu vereinfachen, und aus vielen Eins zu machen. Es kann daher keinen Begrif geben, welcher nicht eine kleinere oder größere Einheit ausdrückt. Je allgemeiner der Begrif ist, um desto mehrere einzelne Vorstellungen werden in einer einzigen vereinigt. Und der allgemeinste Begrif ist derjenige, welcher sich auf alle Gegenstände unserer Erkenntniß ohne Ausnahme anwenden läßt. Der höchste und allgemeinste Begrif führt folglich zur höchsten Einheit.

2) Alles, selbst die höchsten Begriffe, drücken im Grunde allezeit eine sinnliche Eigenschaft aus. Das heißt: alle Begriffe haben einen Gegenstand in der Sinnenwelt und Anschauung. Denn alle Begriffe sind Vorstellungen von Gattungen und Arten; alle Vorstellungen von Gattungen und Arten entstehen durch die Vorstellung und Anschauung einer Eigenschaft, welche mehrern Dingen gemein ist. Ferner: alle Begriffe sind zu gleicher Zeit abstracte Vorstellungen. Es muß daher Gegenstände geben, von welchen die Absonderung geschehen kann; es muß folglich Gegenstände geben, an welchen die abgesonderte Eigenschaft haftet. Dies erhellt aber noch deutlicher, sobald wir bedenken, daß jeder Begrif, wenn er nicht ganz leer und unbrauchbar seyn soll, muß angewendet werden können. Bey dieser Anwendung nun kann kein Mensch nach Willkühr verfahren. Denn kein Mensch kann z. B. den Begrif Stein, auf einen Baum oder jeden andern Gegenstand anwenden, an welchem die Eigenschaft, welche der Begrif ausdrückt, gar nicht haftet. Dies äussert sich am deutlichsten bey der anschauenden Erkenntniß, und vorzüglich bey allen Menschen, welche sich zur Festhaltung ihrer Begriffe keiner Sprache bedienen können. Dies ist der Fall bey Kindern und bey Taubstummen. Taubstumme haben zuverläßig eine Erkenntniß und folglich auch Begriffe. Selbst die höchsten Begriffe, als Bedingungen aller möglichen Erkenntniß, müßen bey ihnen sowohl, als bey sehr kleinen Kindern

schon wirklich vorhanden seyn. Aber alle diese Begriffe können bey solchen Menschen, aus Mangel anderer Zeichen, nur entstehen oder erneuert werden, wenn die Gegenstände, an welchen die im Begrif ausgedrückte Eigenschaften haften, sich ihren Sinnen darstellen; sobald folglich das Object des Begrifs in der Anschauung gegeben wird, oder mittels einer andern Anschauung, nach dem Gesez der Ideenverbindung herbey geführt wird. Bey solchen Menschen ist die ganze Erkenntniß anschauend, und bey jedem Menschen geht die anschauende Erkenntniß der symbolischen vorher. Da nun, wie wir hören werden, die höchsten Begriffe am ersten, und folglich zu einer Zeit entstehen, wo unsre ganze Erkenntniß blos anschauend ist: so ist es offenbar, daß der höchste wie der niedrigste Begrif ebenfalls eine Anschauung ausdrückt, und vermittelst einer Anschauung erhalten wird. Hätten wir keine andere als anschauende Erkenntniß, so könnte darüber gar kein Streit seyn. Aber durch den Gebrauch der Worte, und folglich durch die symbolische Erkenntniß, haben die höchsten und allgemeinsten Begriffe ein geistigeres Ansehen erhalten. Daraus folgt

3) daß alle Begriffe eine objective Realität und Gültigkeit haben. Das Objective davon ist 1) die individuelle Wirklichkeit der durch sie ausgedrückten Eigenschaft in der Sinnenwelt. 2) Die wiederholte Wirklichkeit dieser Eigenschaft an mehrern Gegenständen.

4) Die Begriffe sind es, welche uns in den Stand setzen, Individua und niedrigere Arten und Gattungen zu erkennen, und ohne Begriffe giebt es keine Erkenntniß. Denn sobald diese Begriffe, welche wir durch das Absondern und Vergleichen gebildet haben, einmal feststehen und uns geläufig werden, so gleichen sie den Buchstaben, mit welchen wir (wie Kant sich sehr glücklich ausdrückt), die Erscheinungen buchstabiren. Jeder Begrif gleicht einem Fach oder einer Rubric, wo gewiße Individua hingelegt, und durch ihre Hülfe wieder gefunden werden können. Jeder individuelle Gegenstand kann durch ihre Mitwirkung freilich nicht ganz, aber doch soweit erkannt werden, als der Begrif reicht. Denn er kann unter eine Art, Gattung, Claße, oder Categorie gebracht werden; es kann von ihm ein Prädicat bejaht oder verneint, und auf diese Art bestimmt werden, was ein Gegenstand in dieser Rücksicht sey oder nicht sey. Alle Gegenstände, von welchen wir nicht wißen, unter welche Art oder Gattung sie gerechnet werden müßen, kennen wir auch nicht, und Gegenstände, welche wir gekannt haben, von welchen uns die Begriffe nicht mangeln, auf welche wir aber in einem gegebnen Augenblick keinen Begrif anwenden, stellen wir uns nur dunkel vor, sie wirken auf uns wie bloße Anschauungen, und wirklich erweitert sich auch der Umfang unserer Erkenntniß und unsers Verstandes mit der Menge und Feinheit unse-

rer Begriffe, mit der Anzahl von Arten und Gattungen, welche wir unterscheiden. Je mehr wir unterscheiden lernen, um so mehrere Begriffe erhalten wir, um so mehr entwickelt sich unser Verstand, um so mehr Gegenstände sind wir sodann im Stande zu erkennen. Da wo wir nichts erkennen, da mangelt es noch immer an Begriffen, da theilen und unterscheiden wir das Mannichfaltige, welches in dem Gegenstand liegt, noch nicht hinlänglich genug in neue Gattungen und Arten. Geht unsere Unwißenheit so weit, daß wir Gegenstände nicht einmal nach längst und sehr bekannten Gattungen und Arten zu ordnen wißen, so zeigt sich hier ein sehr großer Mangel des Verstandes, welcher Dummheit heißt. So lang unsere Seele blos die allgemeinsten Begriffe hat, befindet sie sich wirklich in diesem Zustande der Dummheit. Wir haben zwar auch in diesem Falle einige Kenntniß von jedem individuellen Gegenstand, aber, da wir hier die Gegenstände nur nach ihren allgemeinsten Merkmalen und Prädicaten kennen, so ist diese Kenntniß so schwach, daß sie diesen Namen kaum verdient, und eben so wenig bemerkt werden kann. Oder wer wollte behaupten, daß jemand, der von einem Elephanten nichts weiter zu prädiciren weiß, als daß er ein Ding sey, wer, sage ich, wollte behaupten, daß ein solcher Mensch eine Kenntniß von einem Elephanten habe. In solchen Fällen ist es immer so viel, als ob keine Kenntniß vorhanden wäre, und dies ist die Ursache von der anscheinenden totalen Leere des

Kopfs in den ersten Tagen der Kindheit. Erst wenn die Unterscheidungen feiner werden, wenn die Mittelbegriffe entstehen, wenn wir anfangen, besondere und feinere Merkmale der Gegenstände zu bemerken, und sie nach solchen, in niedrigere Arten und Gattungen zu ordnen; erst, wenn wir von diesen feinern Begriffen die Anwendung machen — erst alsdann fängt es an in unserm Kopf zu tagen, dann erst fangen die Individua an, aus ihrer Dunkelheit hervorzutreten, für uns ein Daseyn zu haben, und kenntlich zu werden. Fangen wir nun vollends an, die Merkmale der Merkmale zu unterscheiden, so wird die Erkenntniß mit jedem Tag deutlicher und heller, indem auch unsere Begriffe feiner und bestimmter werden. Diese lezteren sind es nun, über deren Erwerb unser Leben dahineilt; nach welchen wir den Werth der Kenntniße eines Menschen, sowohl nach ihrer Quantität als Qualität, bestimmen. Diese lezteren Begriffe werden von keinem Menschen auf gleiche Art, in gleicher Anzahl und Ordnung, und zu gleicher Zeit erworben. Speciellere Begriffe werden von jedem Menschen, durch eigne Veranlassungen aus seinem Empfindungskreis, von den ihn zunächst umgebenden Gegenständen abgesondert. Von besondern oder solchen Gegenständen, welche in dem Empfindungs- oder Erfahrungskreis aller Menschen liegen, erhalten daher alle Menschen so ziemlich einerley Begriffe. Und, da sich in diesem Empfindungskreis Gegenstände befinden, welche jedem Menschen am ersten aufstoßen,

so giebt es auch gewiße allen Menschen bekannte Gegenstände, z. B. Vater, Mutter, Amme, Speise, Trank ꝛc. an welchen sich das Vermögen, besondere Begriffe zu bilden, am ersten äußert und übt. Feinere und bestimmtere Begriffe im Gegentheil, als z. B. die Linnäischen Begriffe von jeder besondern Pflanze, erfordern, wenn sie entstehen sollen, eine eigene Veranlassung, einen sehr feinen und geschärften Beobachtungsgeist, eine genauere und lebenslängliche Bekanntschaft, und so zu sagen, eine ausschließende Beschäftigung mit Gegenständen von einer bestimmten Art. Sie sind daher auch nur bey Menschen, welche das dazu nöthige Gewerb treiben, einheimisch, und werden da erzeugt: sie mangeln daher bey all andern Menschen, ohne daß ihnen dieser Mangel als eine Folge von Dummheit angerechnet würde. So wie diese Begriffe aus sehr speciellen Veranlaßungen, und nur durch ganz besondere Umstände entstehen können, so entstehen allgemeine Begriffe aus Erfahrungen, welche alle Menschen machen müßen, weil die Gegenstände derselben allen Menschen unaufhörlich vor Augen schweben. Diesem allen zufolge ist jeder neue Begrif ein Licht, welches in die dunklen Gegenden der Seele gebracht wird, und gewiße Gegenstände beleuchtet. Mit jedem neuen Begrif treten deren mehrere aus einer ehemaligen Dunkelheit hervor. Durch jeden neuen Begrif wird auch die Kenntniß schon bekannter Gegenstände vollständiger und deutlicher; denn durch jeden derselben entdecken wir eine neue

Art oder Gattung, zu welcher jeder Gegenstand der Welt entweder gehören oder nicht gehören muß; wir entdecken daher, sobald wir diesen neuen Begrif darauf anwenden, entweder eine Eigenschaft, welche er besizt, oder eine Eigenschaft, welche ihm mangelt. Das eine, wie das andere, macht unsere Einsicht in die Natur der Dinge vollständiger und stärker.

Ob nun gleich allgemeine Begriffe allein genommen, die wahre und eigentliche Erkenntniß des Menschen noch nicht ausmachen; obgleich diese leztere, erst mit seinen speciellen und bestimmtern Begriffen anfängt: so sind doch 5) die allgemeinsten Begriffe jedem Menschen so unentbehrlich, daß wir ohne solche nie im Stande seyn würden, besondere Begriffe zu bilden. Diese ihre Unentbehrlichkeit macht, daß die höchsten und allgemeinsten Begriffe (die Categorien) bey jeden, selbst bey den rohsten Menschen, gefunden werden. Ich gestehe sehr gern ein, daß die wenigsten Menschen sich derselben bewust sind, oder davon eine deutliche Vorstellung haben. Aber sie liegen doch alle ohne Ausnahme in dem Erfahrungskreis eines jeden Menschen, und jeder Mensch muß sich derselben bedienen. Jeder Mensch, selbst noch ehe er die Worte kennt, durch welche diese Begriffe bezeichnet werden, hat wenigstens eine anschauende Vorstellung vom Seyn, und von den höchsten Gattungen des Seyns, z. B. von einem selbstständigen und abhängigen Seyn, von einem

gleichzeitigen neben und außer einander Seyn, oder von einer Folge im Seyn, von dem was wir Ursache und Wirkung, Nothwendigkeit oder Zufälligkeit nennen. Oder wollen wir annehmen, daß z. B. den Taubstummen alle diese Begriffe mangeln? Die Handlungen dieser, so wie aller übrigen Menschen, beweisen das Gegentheil, weil jeder Handlung der eine oder der andere dieser Begriffe als Bedingung ihrer Wirklichkeit zum Grund liegt. So z. B. werden wir gewahr, daß jeder Mensch Gegenstände von andern unterscheidet, und doch ist keine Unterscheidung möglich, ohne alle Vorstellungen von Gattungen und Arten, von Aehnlichkeit und Verschiedenheit. So z. B. zählt jeder Mensch, und auch hier liegen die Begriffe und Vorstellungen von Gattungen und Arten, die Begriffe viel und wenig, als Bedingungen zum Grund. Dies ist um so gewißer, als selbst Begriffe, welche ungleich niedriger sind, beynahe bey jedem Menschen gefunden werden. So z. B. kennt jeder Mensch, was ein Thier, eine Pflanze, ein Baum, ein Stein, ein Mensch sey. Der Taubstumme, z. B. ob er gleich keinen dieser Gegenstände zu benennen weiß, verwechselt doch keinen derselben mit dem andern. Alle Menschen machen von diesen Begriffen eine so richtige Anwendung, daß sie von dem grösten Weltweisen nicht richtiger geschehen kann. Aber nicht so gut weiß jeder Mensch, welcher Stein, welcher Baum, welche Pflanze dies sey. Zu dieser speciellern Kenntniß reichen die in dem Be-

grif eines Baums oder Steins enthaltene Merkmale nicht zu. Um dies zu wißen, werden, wie wir gehört haben, in dem Maas als der Begrif specieller und bestimmter werden soll, feinere Merkmale erfordert, welche nur durch einen genauern und anhaltenden Umgang mit gewißen Gegenständen entdeckt werden können. Dies führt uns auf die wichtige Bemerkung, daß die höchsten und allgemeinsten Begriffe, bey all ihrem trocknen, ernsthaften, abstracten und künstlichen Anschein, doch bey weitem nicht so schwer und mühsam zu erwerben, und in der Anwendung dem Irrthum so sehr unterworfen sind, als niedrigere Begriffe. Und aus eben diesem Grunde erhält zuverläßig jeder Mensch den Begrif viel leichter und früher, als den Begrif zwey oder drey. Diese Bemerkung wird um so weniger bezweifelt werden können, wenn man sich der Schwierigkeit erinnern will, mit welcher Kindern die richtige Anwendung der Zahlen beygebracht wird. Allgemeine Begriffe geben uns zwar von allen individuellen Gegenständen eine sehr schwache und unvollkommene Kenntniß. (Denn was wißen wir im Grunde, wenn wir wißen, daß ein solcher Gegenstand ist, daß er eine Wirkung oder Ursache, eine Substanz oder Accidenz ist?) Sie würden daher, wenn wir außer ihnen keine anderen Begriffe hätten, von einem sehr schwachen Nutzen seyn. Aber sie führen zur Einheit; sie sind in allen niedrigern Begriffen enthalten; sie sind die Bedingung und das Mittel, um niedrigere Begriffe zu erhalten;

sie vertreten die Stelle von Ruhepuncten, worauf wir uns stellen, um den Faden unserer weitern Entdeckungen anzuspinnen, und von diesem Standort aus, immer mehrere Gegenstände der Anschauung zu verbinden, und mit einem Blick zu überlaufen. Es sey daher ein Gegenstand für uns noch so fremd, so wißen wir vermittelst allgemeiner Begriffe doch etwas davon: wir entdecken wenigstens einige Eigenschaften, welche er mit andern uns bekannten Gegenständen gemein hat. Wir wißen dadurch, daß er zum Gebiet unserer Erkenntniß gehört. Wir können uns auf diesen Weg seiner bemächtigen, ihn festhalten, um seine Merkmale so lang zu entwickeln, bis wir auf seine unterscheidende, ihm allein eigene Merkmale stoßen, und einen speciellen Begrif erhalten, kraft deßen wir sodann bestimmen, zu welcher niedrigern Gattung oder Art ein solcher Gegenstand gehört. Wäre aber der Fall möglich, daß es einen Gegenstand geben könnte, welcher mit andern uns mehr bekannten Gegenständen kein einziges Merkmal gemeinschaftlich besäße, so wäre dieser Gegenstand so wenig erkennbar, daß es eben so viel seyn würde, als ob er gar nicht vorhanden und wirklich wäre: Denn einem solchen Gegenstand würde sogar die allgemeinste aller Eigenschaften, das Seyn, mangeln; keine Art, Gattung oder Claße, sogar keine Categorie, und folglich kein einziges Prädicat oder Begrif würde darauf anwendbar seyn. Im Gegentheil jeder Gegenstand, welcher ist, gehört schon eben dadurch,

daß er iſt, zum Gebiet der für uns erkennbaren Gegenſtände. Unſer Verſtand nimmt indeßen, um ſeine Anſprüche darauf nicht zu vergeben, ſo lang, bis er ihn weiter beleuchten wird, doch einigen Beſiz davon.

6) Allgemeine Begriffe ſind nicht allein, wie wir gehört haben, diejenigen, welche bey allen Menſchen gefunden werden; ſie ſind nicht allein am leichteſten zu erwerben: ſie ſind noch überdies, welches weniger einleuchtet, ſo viel die höchſten und allgemeinſten derſelben betrift, beym erſten Entſtehen unſerer Erkenntniß die lebhafteſten und ſtärkſten. Die Aufmerkſamkeit unſerer Seele fällt daher vorzüglich auf ſie. Sie ſind, weil ſie durch alle Gegenſtände der Anſchauung unaufhörlich erneuert werden, unſerer Seele immer gegenwärtig. Sie können nie erlöſchen, nie daraus vertilgt werden. Sie drücken daher, ſo zu ſagen, unſerer Seele eine gewiße Form ein. Es gewinnt in der Folge das Anſehen, als ob wir dieſe Begriffe mit uns gebracht hätten, und ſie erſcheinen als etwas urſprüngliches, weil wir uns ihrer erſten Entſtehung nicht mehr bewuſt ſind. Es wird uns daher unmöglich, ein Ding anders, als unter dem einen oder dem andern ſolcher Prädicamente, zu denken: ſie werden ſo zu ſagen eins mit unſerer Seele, und wir können uns keines Augenblicks erinnern, wo wir ſie nicht gehabt hätten. Durch jede neue Wiederholung, deren Reihe nie unterbrochen wird, werden ſie in unſerer Seele mehr

und mehr befestigt. Ich kann daher mit Zuversicht jeden Menschen zur Antwort auffordern, ob es ihm möglich sey, ein wahres Nichtseyn, ohne alle sich einmischende Vorstellung vom Seyn zu denken. Ob es ihm möglich sey, mehrere reelle Dinge anders, als außer und neben einander, oder in einer gewißen Folge zu denken. Unsere Vorstellungsart wird hier freylich an die Vorstellungen von Seyn, und von Zeit und Raum gebunden; aber daraus folgt noch nicht, daß wir uns die Gegenstände außer uns in Zeit und Raum vorstellen, weil diese beyden Vorstellungen ursprüngliche Formen unserer Sinnlichkeit sind. Dieser Schluß ist nicht nothwendig: denn es läßt sich noch ein Fall denken, welcher ungleich natürlicher ist, und zu den übrigen Grundgesetzen unsers Denkens beßer paßt. Es läßt sich vielmehr denken, daß wir an diese Vorstellungsart gebunden sind, weil wir die Gegenstände, wenn es anders deren giebt und die Categorie vom Seyn nicht ganz leer seyn soll, nicht anders, als in einer unaufhörlichen Folge, oder in einem ununterbrochenen außer und neben einander Seyn, in der Anschauung wirklich gewahr werden; so wie es uns aus gleicher Ursache unmöglich ist, eine Sonne ohne Licht, ein Thal ohne Berge, einen Fluß ohne Waßer zu denken.

Da 7) die höchsten und allgemeinsten Begriffe, die Grundlage und die Bedingung aller möglichen Erkenntniß sind; da durch sie alle Er-

kenntniß erst möglich wird: so gehen diese Begriffe aller Erkenntniß vorher, und sie haben nicht blos eine anscheinende, sondern eine wirkliche Priorität. Es scheint sogar, als ob wir gewiße Begriffe dergestalt anticipirten, daß wir sie von aller Erfahrung unabhängig erhalten. Eine solche Anticipation gewißer Begriffe, sammt der Schwierigkeit, sie zu erklären, ist schon von den ältesten Schulen bemerkt, aber noch von keiner derselben auf eine ganz befriedigende Art erklärt worden. Die Epicureer nannten sie προλήψις, und sie sagten: Les sens ne renferment point de raison: La raison ne conduit pas les sens, parcequ'elle dépend d'eux. Nous ne sçaurions récher-cher une Chose, sans nous avoir formé auparavant l'Idée de l'Objet, qui fait le sujet de notre récherche. *) Die heutige Philosophie drückt sich über eben diesen Gegenstand nur mit andern Worten auf folgende Art aus. Sie sagt: „eine Anschauung sey keine Erkenntniß, „alle Begriffe seyen ohne Anschauung leer. Soll „eine Erkenntniß entstehen, so müße ein Be„grif auf eine Anschauung angewendet werden. „Es müße folglich Begriffe geben, welche al„ler Anschauung und Erfahrung vorhergehen, „welche von beyden unabhängig sind. Um zu „wißen, ob ein Ding, welches man aus der „Ferne entdeckt, ein Mensch, Hund oder Pferd

*) *Diogenes Laertius. L. X.*

„sey; und eben so, ob ein Ding eine Ursache „oder Wirkung, ein Accidenz oder eine Sub„stanz sey, müße man vorher diese Begriffe ha„ben. Denn wir könnten keine einzige Sache „benennen, wenn wir nicht vorher das Wort „wüßten; eben so wenig könnten wir eine Sa„che erkennen, wenn wir nicht den dazu nöthi„gen Begrif von der Erkenntniß gehabt hätten.„

Dieses Raisonement ist sehr scheinbar und nicht ohne Grund, und die Schwierigkeit, die Priorität gewißer Begriffe zu erklären, ist keine der geringsten. Man muß zu diesem Ende, wie ich schon oben bemerkt habe, entweder angebohrne Begriffe annehmen; oder man muß mit den kritischen Philosophen gewiße Begriffe als ursprüngliche Denkformen unsers Verstandes betrachten; oder endlich, man muß erklären können, wie ohne beyde vorhergehende Erklärungsarten der Mensch auf den Weg der Erfahrung zu solchem Begrif früher als zu den niedrigern und speciellern gelangen könne. Diese leztere Erklärungsart, als die natürlichere, will ich gegenwärtig versuchen, und dem Urtheil meiner Leser unterwerfen. Zu diesem Ende schließe ich auf folgende Art.

Wenn alle Begriffe, folglich auch die Categorien, Eigenschaften vorstellen, welche mehrern, wo nicht allen Gegenständen gemein sind, (und dies müßen sie, oder sie sind ganz leer, und folglich keiner Anwendung fähig), so dächte ich, ließe

ließe sich ihre Priorität sehr natürlich erklären, sobald wir erklären können, woher es komme, daß die allgemeinsten Eigenschaften der Dinge 1) lebhafter, und 2) früher vorgestellt werden, als besondere und individuelle? Ja! mir scheint es, man würde sich der Wahrheit früher genähert haben, wenn man sich von dem Wahn hätte losmachen können, als ob die höchsten und allgemeinsten Begriffe, beym Entstehen unserer Erkenntniß, uns eben so schwach afficirten, als sie dies in der Folge zu thun scheinen; wenn wir aufhören könnten zu glauben, als ob diese Begriffe am schwersten zu erhalten und zu begreifen wären. Wie sehr von beyden das Gegentheil statt findet, werden wir sogleich gewahr werden. — Wie kommt es also, daß die allgemeinsten Eigenschaften der Dinge, am frühsten, am öftesten und am lebhaftesten bemerkt werden, und sogar von jedem Menschen bemerkt werden müssen? — Dies ist die große Frage, von deren Auflösung die Entscheidung des Erstern ganz allein abhängt.

Nichts scheint mir natürlicher als dies zu seyn. Eine Eigenschaft eines Gegenstandes muß früher bemerkt werden, sobald unsere Aufmerksamkeit früher darauf gerichtet wird. Unsere Aufmerksamkeit fällt aber vor andern auf diejenigen Eigenschaften, welche lebhafter auf unsre Seele wirken. Diesem zufolge wird diejenige Eigenschaft unsre Aufmerksamkeit am stärksten

fixiren, und die Einwirkung aller übrigen schwächen, welche sich unserm Vorstellungsvermögen am öftesten darstellt, dabey nicht einfach, sondern am meisten zusammengesezt ist. — Und eben dies bemerken wir an Eigenschaften der Dinge, welche die allgemeinsten sind.

Allgemeine Eigenschaften werden zwar als abgesonderte Eigenschaften gedacht; aber sie sind abgesondert von Individuen, an welchen sie haften. Sie wirken daher erstens, wie jede andere individuelle Eigenschaften, denn außer der Abstraction sind sie wirklich Eigenschaften eines Individuums. In diesem Betracht würde freilich ihr Eindruck eben so schwach und vorübergehend seyn, als der Eindruck der individuellsten Eigenschaften, wenn ihre Einwirkung nicht von einer andern Seite verstärkt würde. Dieß Vorgewicht erhalten sie dadurch, daß sie nicht an einen, sondern an mehrern, an den meisten, und einige derselben an allen Individuen gefunden werden. Sie stellen folglich, insofern sie allgemein sind, alle Individua vor, an welchen sie haften, und da deren sehr viele sind, welche uns mit diesen Eigenschaften unaufhörlich vor Augen schweben, so wird ihre Einwirkung nicht allein unaufhörlich wiederholt, sondern sie ist sogar fortdauernd und ununterbrochen. Sie kommen noch überdies, durch ihre unaufhörlichen Wiederholungen, in den mannichfaltigsten Verbindungen vor, und werden mit diesen zusammen empfunden. Ihre Anschauung wird folglich auch

jedesmal erneuert, sobald eine der mit empfundenen associirten Eigenschaften vorgestellt und empfunden wird. Da nun allgemeine Eigenschaften auf diese Art, als höchst zusammgesezte Eigenschaften wirken; da folglich aus dieser Ursache ihre Einwirkung stärker und lebhafter seyn muß, da die Aufmerksamkeit der Seele durch die stärksten und lebhaftesten Eindrücke bestimmt wird; da die stärksten Eindrücke früher bemerkt werden, als schwächere: so scheint es, wir hätten den Grund gefunden, warum allgemeine Eigenschaften früher bemerkt werden müßen, als besondere und individuelle.

Wenden wir nun dies alles auf die höchsten und allgemeinsten Begriffe an, so sind entweder diese ganz leer, und folglich ohne allen Gebrauch und Anwendung, oder es muß dem höchsten wie dem niedrigsten Begrif eine Eigenschaft entsprechen, welche bey dem erstern zum Unterschied als allgemein und abgesondert gedacht wird. Ist nun der Gegenstand allgemeiner Begriffe eine allgemeine Eigenschaft, so wirken sie auch als solche, sie afficiren unsere Seele lebhafter, und sie entstehen am ersten, weil unter allen Gegenständen unserer Erkenntniß, der Gegenstand allgemeiner Begriffe derjenige ist, welcher durch seinen zusammengesezten unaufhörlich wiederholten Eindruck unsere Aufmerksamkeit am stärksten, und folglich am ersten auf sich zieht, und ununterbrochen festhält. Dies macht, daß wir uns der Zeit nicht mehr erinnern, in

welcher wir diese Begriffe erhalten haben, daß sie angebohren scheinen, daß wir sie zu unserer frühsten und rohesten Erkenntniß, schon als ausgebildet und vollendet mitbringen: Dies macht, sage ich, daß wir uns von diesen Begriffen nie losmachen, und ihre Gegenstände daher nie, als nicht vorhanden denken können. Durch eine lebenslängliche Wiederholung werden sie uns zur eigenen Natur, und verlieren das Ansehen, als ob wir sie erworben hätten. Auf diese Art erscheinen sie als Denkformen unsers Verstandes.

Ich weiß nicht, ob ich so glücklich war, mich in einer so verworrenen Sache meinen Lesern so verständlich zu machen, als ich wünschte. Ich will zu diesem Ende noch einen Versuch machen. Ich will das Entstehen unserer Erkenntniß durch ein Gleichniß, oder noch beßer, durch einen uns bekannten ähnlichen Zustand zu erklären suchen.

Mir scheint es, als ob wir das Denken und das Reden einer Sprache auf einerley Art erlernten. Nur mit dem Unterschied, daß wir noch früher denken als sprechen; denn die Gedanken und die Vorstellungen sind es, welche erst das Bedürfniß nach den Zeichen unserer Vorstellungen, das Bedürfniß einer Sprache erwecken. In jedem Fall geht daher die anschauende Erkenntniß der symbolischen vorher. In beyden nun, beym Denken sowohl als beym Sprechen, gehen wir vom Nichts aus, und die Fertigkeit zu denken, muß nicht minder erwor-

ben werden, als die Fertigkeit zu sprechen. Und nun, welcher Abstand von dem Neuling und Anfänger einer Sprache, von dem Lallen eines Kindes, bis zum Sprachforscher und dem Mann, welcher nicht blos eine Sprache spricht und versteht, sondern noch überdies in dieser Sprache denkt! Wie viel muß geschehen, wie oft müßen so viele Worte, gehört, gedacht und wiederholt, und dem Anschein nach, vergeblich wiederholt werden, bis er zu diesem hohen Grad von Fertigkeit kommt! Welche Worte werden die ersten seyn, welche sich in dem Gedächtniß eines Kindes festsetzen? Zuverläßig diejenigen, welche, wenn alles übrige gleich ist, am öftesten wiederholt werden. Diese Worte müßen oft wiederholt werden, ehe das Kind sich gewiße Töne nur merkt, und sie von andern unterscheiden lernt; sie müßen noch öfter wiederholt, und sehr oft gehört werden, ehe das Stimmorgan sich dazu gewöhnt, und die zur Selbstervorbringung dieser Töne nöthige Stimmung und Fertigkeit erhält. *) Die ersten Töne und Worte, welche je-

*) Statt bey der verwickeltern Erklärung zu verweilen, wie ein Kind seine Muttersprache erlernt, will ich in möglicher Kürze einen bekanntern Fall untersuchen; einen Fall, in welchen jeder, wenn er will, sich sogleich versetzen kann. Ich will den Fall annehmen, es lerne jemand eine von seiner Muttersprache sehr abweichende Sprache, ohne Regeln, durch bloße Uebung im Sprechen oder Erklären eines Buchs; und dies Lezte soll der Fall seyn, welchen wir untersuchen wollen. — Was wird und was muß hier geschehen? Natürlich werden dem Anfänger alle Worte, so wie

des Kind hervorbringt, müßen leicht seyn, und wenn sie von seinem ungeübten Gedächtniß sollen festgehalten werden, so müßen sie oft, und sehr oft wiederholt werden. Eben dies gilt auch von den ersten Begriffen, von den Eigenschaften der Dinge, welche am frühsten bemerkt werden. Auch diese müßen leicht bemerkt wer-

beym ersten Ursprung des Erkennens alle Gegenstände gleich unbekannt seyn. Bey der Erklärung eines Buchs kommt uns noch etwas zu statten, was beym Erkennen der Gegenstände mangelt. Hier ist jemand, welcher uns den Sinn der Worte anzeigt: im leztern Falle sind wir ohne Hülfe, und wir sind uns ganz allein überlaßen, welches die Schwierigkeit beym ersten Entstehen unserer Erkenntniß gewaltig vermehrt.

Fängt man nun an, dem Schüler einige Zeilen des zu diesem Zweck gewählten Buchs, zu erklären, so läßt sich vorhersehen, daß die Erklärung und Uebersetzung der Worte einigemal wiederholt werden müße, daß er sodann diejenigen Worte vor andern behalten werde, welche entweder mit andern schon bekannten Worten einige Aehnlichkeit haben, oder solche, welche am häufigsten vorkommen. Kommts nun den folgenden Tag zur Wiederholung, so läßt sich auch hier erwarten, wenn sich der Schüler in der Mittelzeit nicht sehr geübt, und folglich von selbst wiederholt hat, daß er von dem gestern erklärten Sinn der Worte wenig oder gar nichts werde behalten haben, indem der Eindruck noch immer zu schwach war, und diese neuen Gegenstände zur Stunde noch zu wenige Berührungspuncte finden, an welche sie sich schließen, und durch deren Hülfe sie erneuert werden könnten. Es bleibt also nichts übrig als Gedult, kraft welcher wir unsere Uebung so lang fortsetzen, bis unserm Schüler einige Worte nebst dem damit verbundenen Sinn geläufiger werden, bis sich der Sinn der Worte mit dem Schall

den, und allgemeine Eigenschaften sind dazu vorzüglich geschickt, sie brauchen nicht erst mühsam aufgesucht zu werden, sie dringen sich von selbst auf: auch sie werden unendlichemal unserm Anschauungsvermögen dargestellt, denn sie haften an allen, oder doch an den meisten Gegenständen unserer Erkenntniß. Es giebt aber keine

ungeruffen verbindet. Dies zeigt sich mit jedem Tage mehr und mehr: Es werden sich immer mehrere Töne im Gedächtniß festsetzen; und dies werden, wenn alles übrige gleich ist, immer diejenigen seyn, welche am häufigsten vorkommen. Dies ist das vornehmste Gesetz, welches wir in Erlernung einer Sprache befolgen. Dieser Weg ist auch der natürlichste, und einem andern weit vorzuziehen, kraft deßen dem Lehrling gewiße Worte vorgeschrieben werden, welche er auswendig lernen und behalten soll. Dies ist so sehr gefehlt, und läßt sich so wenig mit Erfolg thun, als keine Eltern und Erzieher im Stande sind, ihrem Eleven vorzuschreiben, welche Begriffe bey ihm zuerst entstehen sollen. Was bey der Erlernung der Muttersprache höchst überflüßig seyn würde, wird es auch hier bey Erlernung fremder Sprachen seyn. So wie bey jedem Kinde alle Begriffe sammt allen Worten, durch welche diese Begriffe in der Muttersprache bezeichnet werden, nach und nach, obgleich bey jedem in einer andern Ordnung ohne allen Zwang zum Vorschein kommen, so wird dies mit dem besten Erfolg zuverläßig auch hier geschehen. Die Worte, welche in der Erklärung am ersten vorkommen, legen den Grund, und machen, so zu sagen, die erste Bekanntschaft. An diese reihen sich die nächstfolgenden: die Ableitung, die Ideenverbindung und die Schlüße von dem Bekannten auf das Unbekannte, vermittelst des Zusammenhangs, werden von Zeit zu Zeit die Erinnerung und das Festhalten mehrerer Töne erleichtern. Der Schüler wird in der Folge auch Töne behalten, welche

Eigenschaft, welche an so vielen Gegenständen gefunden, welche so oft wiederholt wird, welche daher sich dem Geist des Menschen so lebhaft und so frühzeitig aufdringt, als die Eigenschaft des Seyns. Unter allen möglichen Vorstellungen und Begriffen zeichnet sich daher in dieser Rücksicht keine mehr aus, als die höchste und allgemeinste aller

seltner vorkommen. Und, da die Aufmerksamkeit sich von nun an blos an das übrige noch Unbekannte halten kann, so wird sie durch eine fernere Anstrengung und fortgesezte Uebung im Stande seyn, die feineren Nüançen und Inflexionen, sammt der Stellung der Worte zu bemerken. Der Schüler wird sich in der Folge sogar dunkle Regeln von dieser Stellung absondern, und kraft derselben Schönheiten und Sprachfehler bemerken, er wird in den Geist der Sprache eindringen, sich selbst darin mit Geläufigkeit ausdrücken, und es wird sogar eine Zeit kommen, wo er der Schwierigkeiten und des Wegs, auf welchen er zur Kenntniß dieser Sprache gelangt ist, gänzlich vergißt, wo es ihm scheinen muß, als ob er in dieser Sprache gebohren und erzogen wäre. Er erlernt auf diese Art eine fremde Sprache, ganz auf die Art, wie er seine Muttersprache erlernt hat, und nun erst mag die Kunst hinzukommen, die zurückgebliebenen Mängel verbeßern, und das Ganze vollenden.

Was ich hier gesagt habe, sind nur Bruchstücke und Winke für den feinen Beobachter, welcher diesen Gegenstand einer weitern Aufmerksamkeit würdigt. Die Vollendung und totale Ausführung des Wegs, welchen unser Geist bey Erlernung der Sprachen geht, liegt ganz außer meinem Plan. Aber selbst dies Wenige kann beweisen, daß all unser Lernen, immer von Vorstellungen ausgeht, welche dem Schüler am ersten geläufig werden, und, daß diese Vorstellungen immer diejenigen sind, welche vor allen übrigen

Vorstellungen — die Vorstellung von einem Ding, oder welches nach dem Gebrauch der meisten Sprachen einerley ist, der Begrif vom Seyn. Ov, Ens, Etre, Being, alle diese Worte stammen von Εἶναι, esse, be, ab, und Ding oder Seyn, haben sogar in gewißen, als z. B. in der französischen Sprache, einerley Benennung erhalten.

am häufigsten vorkommen. Ich hätte mich nicht einmal so weit eingelaßen, wenn nicht diese Bemerkung für die Praxis, für die Behandlung der Menschen, und vorzüglich für die Pädagogie von der grösten Wichtigkeit wäre. Denn aus diesem allen erhellt, daß die Kunst, die nöthigen Vorstellungen immer, und in den mannichfaltigsten Verbindungen darzustellen, und auf diesen Weg Fertigkeiten zu gründen, das gröste Talent und der erste Kunstgrif bey jeder Erziehung, Bildung, und bey jedem Unterricht der Menschen sey. Der Erfolg wird noch größer und zuverläßiger seyn, alles Lernen wird unendlich erleichtert werden, wenn der Lehrer bey seinem ersten Unterricht den Weg der Natur geht, und die Methode befolgt, mit welcher wir, durch die Natur selbst geleitet, unsere Mutterspracbe erlernen. Keine andere Art des Unterrichts ist durch den Erfolg so sehr und so allgemein erprobt. Denn wo ist der Mensch mit gesunden Organen, welcher von der Natur so vernachläßigt wäre, daß er nicht dereinst, eben so gut seine Muttersprache spräche, als die Tausende, unter welchen er lebt und erzogen wird? Keine andere Art des Unterrichts richtet sich so sehr nach der besondern Faßungskraft eines jeden einzelnen Menschen; keine andere wirkt so anhaltend und unmerklich auf ihn; keine andere beschränkt seine Willkühr in der Ordnung und Auswahl der Gegenstände, welche zuerst, oder späterhin erlernt werden sollen, so wenig. Darum lernt aber auch jeder Mensch seine Muttersprache so gut, als er sie sprechen hört, und darum lernt der Mensch alles übrige langsamer, mühsamer,

Diese allgemeinste Vorstellung nun, dieser Schlußstein unserer Erkenntniß, der Begrif von einem Ding oder Seyn, kann daher unmöglich ganz leer seyn. Denn er ist der allgemeinsten Anwendung fähig. Es muß folglich an allen Gegenständen die Eigenschaft haften, welche er ausdrückt. Unter allen Vorstellungen

sehr unvollkommen, und mit sehr zweifelhaftem Erfolg. Ich bin daher versichert, daß jeder Mensch, alles auf eben diese Art lernen würde, wenn es möglich wäre, ihn mit Menschen und Gegenständen, welche zu seinem Unterricht nothwendig sind, so zu umgeben, daß er nichts anders sieht oder hört, als was er hören und sehen soll, daß er immer sieht und hört, was er sehen oder hören soll. Aus dieser Schule werden zwar keine Gelehrte kommen, aber um so gewißer werden daraus Menschen hervorgehen, welche selbst urtheilen, welche alles was sie wißen, nach ihrer Art lernen und verstehen. Dieser Methode zufolge sieht es gar nicht aus, als ob wir etwas erlernen sollten, und doch erlernen wir alles. Jeder fängt auf eine andere und nach seiner Art an; keiner geht von denselbigen Begriffen aus, und doch sind Wirkung und Erfolg am Ende bey allen gleich. Auch sogar beym Ursprung unserer individuellen Erkenntniß geschieht alles auf gleiche Art. In unserer frühesten Jugend, so zu sagen, bey unserm Entstehen, bey dem ersten Blick in die Welt, werden wir tausend und tausend Gegenstände gewahr. Zu diesen gesellen sich mit jedem Augenblick neue und neue. Alle diese werden als bloße Anschauungen anfänglich nur dunkel erkannt. Sehr viele davon lernen wir in der Folge auch deutlich erkennen, und doch ist hier niemand, es ist hier kein Lehrer, welcher uns in seine Form hineinzwängen will, welcher uns gebietet und vorschreibt, diesen Gegenstand zuerst, und einen andern Gegenstand später zu erkennen. Die Natur hat den Menschen bey der

kommt daher keine häufiger vor, als die Vorstellung, daß Etwas sey. Denn wo ist in der Welt Etwas, das nicht wäre? Ein solches Ding würde seyn und nicht seyn, es würde folglich etwas widersprechendes seyn. Die Vorstellung vom Seyn wird daher durch alle Gegenstände unaufhörlich erneuert und wiederholt. Sie

> Auswahl erkennbarer Gegenstände nur an ein einziges allen Menschen gemeinschaftliches Gesez gebunden — an die Uebermacht des lebhaftern Eindrucks, an die Macht der Wiederholung. Kraft dieses Gesetzes prägen sich Gegenstände, welche am häufigsten vorkommen, unserer noch ungeübten Seele am stärksten, und eben darum am ersten ein. Durch sie erhalten wir sodann die Vorstellung von Gegenständen, welche zwar minder allgemein sind, aber statt deßen in der Anschauung so oft dargestellt und wiederholt werden, als erstere an vielen vorkommen. Durch allgemeine Vorstellungen werden wir in den Stand gesezt, in unsern Empfindungskreis Licht zu bringen, und die uns zunächst liegenden individuellen mit jedem Augenblick sich aufdringenden Gegenstände nach ihren speciellern Merkmalen zu bemerken. Diese sind es, an welchen sich unser Geist zuerst übt, auf welche er die von ihm gesammelten allgemeinen Vorstellungen zuerst anwendet, und durch deren Hülfe er das große Werk beginnt, deßen Fortsetzung unsern reifern Jahren, deßen Vollendung der entferntesten Zukunft aufbehalten bleibt. Auch die allgemeinen Vorstellungen, welche bey ihrem ersten Entstehen, als bloße Anschauungen nur sehr dunkel vorgestellt werden, werden nun durch die Anwendung klar und hell, und sie werden in der Folge um so klärer und geläufiger, je häufiger ihre Anwendung geschieht. So rückt im Stillen das erstaunliche, künstliche, höchst verschlungene Geweb von Vorstellungen immer weiter, so entsteht am Ende eine Denkungsart daraus, indem eine Vorstellung die andere un-

dringt sich dem Geist des Menschen ungeruffen in den meisten und mannichfaltigsten Verbindungen und Modificationen auf. Alles was ist, ist eine Modification des Seyns. Diese Vorstellung fällt daher mit unserm Geist in Eins zusammen, sie scheint ein Theil einer Form desselben zu seyn, und sie muß ihm so geläufig

terstützt, bis endlich der Augenblick kommt, wo eine oder mehrere zur herrschenden werden, und ihr Licht auf alle übrigen verbreiten. Dieser Augenblick gleicht abermal, um mich meines ersten Gleichnißes zu bedienen, vollkommen demjenigen, in welchem ein Mensch, welcher eine fremde Sprache außer dem Lande noch nicht vollkommen erlernt hat, und sich in der Meinung, als ob er dieser Sprache vollkommen mächtig sey, in das Land versezt sieht, wo diese Sprache lebend und herrschend ist. Er sieht sich getäuscht, und er erstaunt, wie wenig er andere versteht. Er hört Töne, von welchen sein Ohr anfänglich gar nichts, und in der Folge nur einzelne Worte unterscheiden kann. Erst durch vieles und anhaltendes Hören gewöhnt und fügt sich sein Ohr in die neue Form, welche nöthig ist. Die Anzahl ihm verständlicher Töne vermehrt sich mit jedem Tage, und dieser Zustand, ähnlich dem Zustande zwischen Wachen und Schlafen, dauert so lang fort, bis es eines Tags mit einemmal wird — als geschähe ein Knall in seinem Ohr, als käme sein längst verlohrnes Gehör, nach einer anhaltenden Taubheit, mit einemmal zurück. Und nun erst von dieser Zeit hört und versteht er alles, als ob er von jeher in dieser Sprache gehört und gedacht hätte. Diese große Veränderung scheint, wie so viele andere ähnliche mit einemmal, und ganz durch einen Sprung zu geschehen, und doch ist hier nicht das Geringste von einem Sprung. Die Ursache ist, daß unser Ohr in der Mittelzeit durch unaufhörliches Hören und Wiederholen sich erst daran gewöhnen, und auf diesen Weg den

werden, und mit einer ſolchen ſtarken Lebhaftigkeit und Geſchwindigkeit wirken, daß ſie beym erſten Entſtehen unſerer Erkenntniß alle übrige verdunkelt, daß es uns unmöglich wird, ein wahres Nichtſeyn zu denken. Denn ſelbſt bey der Vorſtellung von einem Nichtſeyn lauft allzeit eine Vorſtellung vom Seyn mit unter.

Schwung, die Stimmung, die Form und die Stärke erhalten muſte, welche nöthig iſt, um das indeßen geläufiger gewordene Ganze ſchneller zu überhören, die Töne nach allen ihren Nüançen und Verſchiedenheiten zu unterſcheiden, feſtzuhalten, und dies alles mit einer eigenen Fertigkeit und Geläufigkeit zu vollenden. Auf dieſe Art iſt während dieſer Zeit, wo nichts vorzugehen ſchien, ſehr viel geſchehen. Jeder Tag, jeder Augenblick hat daran etwas gethan: aber alles wurde unmerklich gethan, bis endlich der entſcheidende Augenblick erſchienen war. Dieſer Augenblick iſt derjenige, **in welchem eine im Stillen und Verborgnen heranwachſende Fertigkeit zur wirklichen Fertigkeit wird.** Ehe dieſer Augenblick erſcheint, iſt bey jedem Menſchen alles im Werden, alles unzuverläßig und ſchwankend. Dieſer Augenblick iſt es, welcher den Ausſchlag im Guten, ſo wie im Böſen giebt. Durch ihn wird alles, was der Menſch zu erwerben ſucht, zum Bedürfniß und zur Natur. Er gleicht dem Tropfen, welcher endlich ein nach und nach angefülltes Gefäß zum Ueberlaufen bringt. Gleichwie nach langen, dem Anſchein nach vergeblichen Träufeln, bey einer ausdauernden Gedult, doch einmal der entſcheidende Tropfen kommt; gleichwie ein Funken des Feuers, unter einem Holzſtoß, lange Zeit um ſich zu verſtärken unmerklich fortglimmt, bis er endlich in helle Flammen ausbricht: eben ſo braucht zu einer langen Reihe ſchlummernder, zur Stunde noch unmerklicher Vorſtellungen oft nur eine einzige Wiederholung eben dieſer Vorſtellung hinzu zu kommen — und ſiehe! es wird

Wir denken dabey immer ein Seyn; aber ein Seyn, welches nicht ist, und folglich einen Widerspruch. Dies macht, daß die Vorstellung oder der Begrif vom Seyn unter allen möglichen Begriffen der erste ist, welchen wir erhalten. Denn Begriffe, welche diese Grundvorstellung voraussetzen, ohne welche diese Be-

hell in unserer Seele, als ob es von jeher so gewesen wäre. Wir erstaunen sodann über den Vorrath der Begriffe, welche wir indeßen gesammelt haben. Nun erkennen wir sie erst, weil wir so eben erst die Vorstellung, durch welche sie hat erkennbar werden können, mit der dazu nöthigen Stärke und Ausbildung erhalten haben. Alle diese nun erkennbaren Vorstellungen haben sich seit geraumer Zeit, so zu sagen, in unsere Seele eingeschlichen. Die wenigsten dieser Vorstellungen verdanken wir der Schule. Wir haben alle Mühe zu erforschen, wie wir dazu gekommen sind. Gelingt es uns in der Folge wirklich, ihre Entstehung zu entdecken, so erkennen wir an diesen frühern Begriffen und Grundsätzen, lauter selbst erzeugte Kinder, an welchen wir uns unendlich gefallen. So wie leibliche Kinder Fleisch von unserm Fleisch sind, so sind diese Begriffe Geist von unserm Geist. Darum hängen wir so sehr daran, darum bestehen wir mit dieser Beharrlichkeit darauf. Nichts schlägt in unserer Seele so tiefe Wurzeln, als was wir selbst erfahren und gedacht haben. Was der Schulunterricht giebt, sind adoptirte Kinder, welche in der Neigung der Eltern selbst erzeugten Kindern immer nachstehen und nachgesezt werden. Selbst erzeugte Begriffe und Grundsätze sind da zu Hause, wo sie entstehen; sie sind mit dem Gesinde und allen Gegenständen des Hauses bekannt und vertraut. Grundsätze und Begriffe im Gegentheil, welche uns von andern erst beygebracht werden, müßen sich erst bekannt machen, und Vertrauen erwerben: sie müßen sich daher nach andern richten

griffe nichts sind, können unmöglich früher entstehen. Erst nachdem die Vorstellung vom Seyn entstanden ist, laßen sich die verschiedenen Arten des Seyns unterscheiden. Dann erst erhalten alle andere Categorien, als eben so viele verschiedene Arten des Seyns, eine Bedeutung, einen Sinn, sammt einem Subject, an welchem

und schmiegen. Und oft findet sich ein bösartiger Knecht, oder eine schlaue hinterlistige Magd, welche auf den Herrn des Hauses einen größern Einfluß hat, welche macht, daß diese spätern Ankömmlinge keinen festen Fuß setzen können, oder wohl gar genöthigt werden, das Haus ihres adoptiven Vaters zu räumen. Grundsätze und Begriffe, welche uns von andern beygebracht werden, sind Propfreiser, welche auf einen fremden Stamm verpflanzt werden. Sie gedeihen nicht auf jeden Stamm, sie müßen, wenn sie gedeihen sollen, Säfte finden, welche zu den ihrigen paßen, mit welchen sie sich vermischen. — Dies ist das Bild von dem Widerstreit der Theorie mit der Praxis, der Schule mit der Welt. Daher rührt der so geringe Erfolg, und der zu schwache Einfluß der Erstern auf die Lezte. Was der Mensch sich nicht selbst sagt, was er erst von andern hören oder lernen muß, dies alles sind Pflanzen aus einem fremden Himmelstrich; hier kommt alles auf das Erdreich, auf die Wärme und die Pflege an, welche ihnen zu Theil wird. Dies alles begreift der Mensch entweder gar nicht, oder nur in einem accomodirten Sinn. Er legt dabey immer seinen eigenen Sinn unter die Begriffe, welche er zur Zeit hat, wo er hört oder liest, und wie könnte er anders? Am klügsten geht daher jeder Lehrer von Erfahrungen aus, welche jeder Mensch macht oder machen kann: alles übrige, wenn er mit Erfolg lehren will, muß der Lehrer von der Mitwirkung der Umstände erwarten. In dem Maase, als er diese in seiner Gewalt hat, als er sie herbey führen oder entfernen,

sie haften, auf welches sie anwendbar sind. Dann erst läßt sich ein mögliches und ein wirkliches, ein ähnliches und verschiedenes, ein bleibendes und vorübergehendes, ein selbstständiges und abhängiges, ein gleichzeitiges und aufeinander folgendes, ein bedingtes und unbedingtes, absolutes und relatives,

als er mit zweckmäßigen Umständen seinen Lehrling umringen, und so zu sagen, belagern kann; in dem Maase als er seine Aufmerksamkeit darauf richten kann, und seine Begriffe mit den ältern zu verbinden versteht: in dem Maase wird es ihm auch gelingen, die verlangte Veränderung zu bewirken. Aber eben darum, weil von Umständen soviel abhängt, weil unter diesen ein klug und zweckmäßig gewählter Umgang die erste aller Bedingungen ist, weil offenbar die Menschen nichts anders und nur das werden, was andere aus ihnen machen: so ist der Umgang dasjenige, was jedem Menschenerzieher am meisten am Herzen liegen, was er vor andern verbeßern sollte, und so selten zu verbeßern vermag. Muth und Gedult darf bey diesem Geschäft kein Lehrer verlieren. Er muß denken, daß Vorstellungen, welche ihm geläufig sind, darum nicht so leicht jedem andern zur Fertigkeit werden. Er muß sich damit trösten, daß im Grunde doch kein Wort ganz auf die Erde fällt, und kein Eindruck verlohren geht. Eine Wirkung erfolgt davon immer, aber freilich nicht allezeit, und nur selten die Wirkung, welche der Lehrer erwartet. Ihm liegt ob, zu lehren und zu erwarten, was daraus werden wird. Eine Wirkung, welche heute unterbleibt, wird vielleicht in der Folge erscheinen. Im Archiv unserer Kenntniße werden alle einmal erhaltenen Eindrücke sorgfältig hinterlegt. Dort harren sie, und sehen der Zeit entgegen, welche sie entwickeln soll. Oft gehen sodann Jahre dahin, ehe die geringste merkbare Wirkung erscheint. Es giebt sogar Beyspiele, wo mit einemmal Vorstellungen

nothwendiges und zufälliges, ein vollständiges und getheiltes, ein außer und neben einander Seyn; sogar dann erst läßt sich ein Nichtseyn vorstellen und denken. Der Begrif Seyn, ist daher gleichsam die Seele aller Vorstellungen. Die Vorstellung Seyn giebt das

lungen hell werden, welche wir in längstvergangnen Zeiten, nur einmal, ohne Bewustseyn, und nur im Vorbeygehen, in Verbindung mit andern erhalten, und durch den Lauf vieler Jahre nicht weiter gedacht haben. Wer immer, er sey Gesezgeber, Lehrer oder Erzieher, auf den Character und die Denkungsart anderer Menschen wirken will, darf sich eine kluge und zweckmäßige Wiederholung nie gereuen laßen. Die Wiederholung höhlt am Ende den Stein aus. Jede Wiederholung ist ein Gran oder Loth zu dem Pfund, welches der Waage den Ausschlag geben soll. Die Wiederholung thut oft mehr, als bloße Deutlichkeit der Begriffe. Denn solche Begriffe kommen entweder in eine Seele, welcher sie ganz fremd sind — und auch hier müßen sie der Seele geläufig und bekannt werden, welches unmöglich ohne Wiederholung geschehen kann. Oder die Seele ist von Vorstellungen erfüllt, welche die Aufnahme neuer Begriffe erschweren. Diese müssen sich daher entweder an Erstere anschließen, oder sie bestreiten und schwächen. Das eine wie das andere, das erste wie das lezte ist ein Kind der Zeit, und das Werk einer anhaltenden und unverdroßenen Wiederholung. Diese wird solang ohne sichtbare Wirkung seyn, bis die entscheidende Wiederholung kommt, welche durchgreift, und allen bisherigen Widerstand besiegt. Vielleicht ist mancher Mensch, welcher z. B. bey der tausendsten Wiederholung zu fallen bestimmt war, durch die Ungedult und Verdroßenheit seines Führers zu voreilig, beynahe am Ziel, vielleicht bey der noch nöthigen lezten oder vorlezten Wiederholung, als unheilbar verlaßen worden. — **Wiederholung, Wiederholung durch Mannichfaltig-**

Subject, zu den unendlichen Prädicaten, ja selbst den Prädicaten giebt diese Vorstellung erst eine Denkbarkeit. Denn auch die Prädicate sind Dinge, welche einem Ding angehören, und gehören mit den Subjecten mit und unter diese höchste Classe. — Ein Beweis, daß diese Vor-

> **keit und Neuheit unterstüzt — Wiederholung unter den verschiedensten Verbindungen und Gestalten** — dies ist das große Geheimniß der Menschenleitung und des Unterrichts, welchem am Ende alles weicht, wodurch selbst der hartnäckigste Widerstand am Ende besiegt wird. Sie ist die Mutter aller Fertigkeiten, und sie ist es, welche einmal nach langem Warten und vergeblichen Versuchen die siegreiche Vorstellung herbey führt, welche alle bisherige Bemühung belohnt, durch welche man eindringen, und sich des Kopfs sowohl, als des Herzens bemeistern kann. Alles was wir denken, wißen und thun, ist ein Werk und eine Frucht der Wiederholung, und in der Reihe von Handlungen, aus welchen jede Fertigkeit besteht, kommt immer eine Wiederholung vor, welche der Sache den Ausschlag giebt, wodurch alle Gewohnheiten zur Fertigkeit werden. **Oft sehen, oft hören, oft lehren, oft darüber nachdenken, und oft darüber sprechen und thun,** wer dies unterläßt, der wird es in keiner Sache zur Fertigkeit bringen. Und ein Mensch, welcher in keinem Stück eine Fertigkeit hätte, würde im Grunde gar nichts seyn, er würde weder denken, weder sprechen, noch handeln können. Durch Wiederholung und Fertigkeit erringen wir die Stärke, welche nöthig ist, um gewiße Begriffe festzuhalten, und uns ihrer nach Gefallen zu bedienen. Der Wiederholung haben wir es daher ebenfalls zu verdanken, daß uns gewiße Vorstellungen, und vorzüglich, daß uns die allgemeinsten Begriffe und die damit verbundenen Vorstellungsarten so sehr zur Natur werden, daß es uns unmöglich wird, das Gegentheil zu denken.

ſtellung die höchſte und lezte, und folglich die einzige iſt, auf welche alle übrigen zurückgeführt werden können und müßen, indem alle übrigen keinen Sinn und keine Anwendbarkeit hätten, wenn nichts wäre. Und wäre dieſes Seyn kein objectives Seyn, ſo würde es dieſen Namen gar nicht verdienen. Ein ſolches Seyn würde einen Widerſpruch enthalten. Alle andere Categorien, ja, alles was gedenkbar iſt, hätte in dieſem Falle keine andere Realität, als der Grund, auf welchem alles Erkennbare beruht. Der Grundvorſtellung unſerer Erkenntniß würde kein Gegenſtand entſprechen, auf welchen ſie anwendbar iſt, ſie würde ganz leer, und folglich falſch ſeyn.

Dieſem allen zufolge läßt ſich wohl ſchwerlich ein anderer Saz denken, welcher höher und allgemeiner wäre, welcher noch überdies mehr objective Gültigkeit und Realität hätte, als der Saz, welcher will und bejaht, daß Etwas ſey. Einfacher und verſtändlicher kann wohl nicht leicht ein Saz ſeyn, denn er drükt die erſte und einfachſte aller Thatſachen aus. Er iſt ſo einfach, er hat ein ſo unfruchtbares Anſehen, daß ſich die wenigſten meiner Leſer werden vorſtellen können, wie ein ſo anſpruchloſer Saz von ſolcher Bedeutung ſeyn könne. Und doch iſt er, wie wir ſogleich hören werden, die Bedingung alles Denkens. Die Wahrheit dieſes Sazes wird außer der Schule, im Leben und Handeln von allen Menſchen anerkannt. Alle Menſchen

beruffen sich darauf, sie müßen sich sogar darauf beruffen. Es ist daher allgemein gültig und allgemein geltend. Alle übrigen Sätze sind in ihm als in ihrer Bedingung enthalten, alle setzen seine Realität und Wahrheit als ausgemacht voraus, denn er stimmt mit allen Theilen unserer Erkenntniß überein. Man kann ihn sogar nicht bezweifeln, ohne sich seiner zu bedienen. Selbst der Saz des Widerspruchs stüzt sich auf die Bedingung, daß Etwas sey; denn er will, daß ein Seyn nicht auch zugleich ein Nichtseyn seyn könne. Dieser Saz ist daher unläugbar die erste Grundbedingung aller möglichen Erkenntniß, und wir strengen unsere Kräfte vergeblich an, um einen höhern und allgemeinern zu entdecken. Es muß erst ausgemacht seyn, daß Etwas sey, bevor man, ohne sich lächerlich zu machen, untersuchen kann, was, wann, wie, wo, warum und wodurch etwas sey; ehe man fragen kann, ob etwas sich selbst oder andern widerspreche, ob etwas ein Grund oder eine Folge sey, ob etwas einen oder keinen Zweck habe, ob es eine Substanz oder Accidenz, ob es nothwendig oder zufällig, eine Erscheinung oder ein transcendenter Gegenstand sey. Dann erst, wenn Etwas ist, haben alle diese Fragen eine Veranlassung und einen Sinn. Sobald nichts ist, sobald ist auch nichts von dem allen. Zu allem was wir denken, zu unserm eigenen Bewustseyn, selbst zu unsern Träumen bringen wir die Voraussetzung mit, daß Etwas sey. Wer immer sich seiner

bewuſt iſt, wer immer empfindet, fühlt, wahrnimmt oder denkt, ſelbſt der, welcher Viſionen hat, glaubt in dem Augenblick, wo er dies oder jenes thut, an die Realität eines Gegenſtandes, an das wirkliche objective Daſeyn deßelben, an ſein eigenes objectives Seyn. Man nehme daher dieſes Wort, ſammt der ihm entſprechenden Vorſtellung aus unſerer Sprache und aus unſerer Erkenntniß hinweg, ſo hört alles Sprechen, alle Erkenntniß, es hört ſogar unſer eignes Bewuſtſeyn auf. Man nenne doch eine einzige Vorſtellung, welche auf den Fall, daß gar nichts wäre, Wahrheit und Realität hätte. Ich fordere ſogar jeden Weltweiſen auf, ſich ein Nichtſeyn zu denken, ohne ſich dabey einer Vorſtellung vom Seyn zu bedienen.

Aus dieſem allen erkennen wir auf eine unläugbare Art, wie ſehr unſer Verſtand auf Uebereinſtimmung und lezte Einheit ſeiner Vorſtellungen dringt. Dieſe erhält er vermittelſt des Generaliſirens. Durch ein fortdauerndes und aufſteigendes Generaliſiren und durch die Auflöſung unſerer Begriffe ſtoßen wir am Ende auf eine Vorſtellung, welche in allen übrigen enthalten iſt. Dies iſt keine andere als die Vorſtellung von einem Ding oder Seyn. Wird dieſe Vorſtellung hinweg genommen, ſo giebt es keinen Begrif, durch deßen Vermittlung die Begriffe von Folge und Grund, von Zweck und Mittel, von Subſtanz und Accidenz zuſammenhängen. Ohne dieſe Vorſtellung zerfällt unſere

Erkenntniß, so wie auch die Welt in unserer Vorstellung immer in zwey unvereinbare Hälften. Bedienen wir uns aber der Vorstellung eines Dings, so entdecken wir eine Eigenschaft, welche sowohl an dem Grund, als an der Folge, an dem Zweck, als an dem Mittel, an dem Accidenz, als an der Substanz, an dem Prädicat, als an dem Subject gefunden wird. Wir erhalten für alle Gattungen und Arten, welche, wenn es keine höchste Gattung giebt, die Welt allzeit theilen, eine Vorstellung, welche die getrennten Hälften vereinigt. Wir concentriren dadurch in einer einzigen Vorstellung die ganze Natur. Diese wird für uns ein übersehbares Ganzes. Dieser Vorstellung entspricht sogar eine Eigenschaft, welche an allen Individuen, Arten, Gattungen und Claßen der Dinge, in gleichem Maase gefunden wird. Und wenn gleich die Vorstellung Ding nur eine subjective, abstracte Vorstellung zu seyn scheint, weil wir uns kraft solcher alle Dinge, von aller Eigenschaft beraubt, nur in der einzigen Eigenschaft des Seyns denken, weil kein Ding auf diese Art in der Natur, sondern ganz allein im Verstande existiren kann; so ist doch darum diese Eigenschaft des Seyns keine blos subjective Eigenschaft, sondern etwas reelles, etwas, was außer unserer Vorstellung eine Wirklichkeit haben muß: diese Vorstellung ist daher nicht ganz leer. Denn es giebt wirklich eine Eigenschaft in der Natur, welche eben so allgemein ist, als die Vorstellung, welche wir von dieser Eigenschaft haben, eine Eigenschaft, deren Allgemeinheit eben so wirklich ist,

als die Anzahl der Individuen, an welchen sie haftet, von welchen wir sie absondern. Nur diese abgesonderte, von den übrigen Eigenschaften der Vorstellung getrennte Existenz ist etwas subjectives. Außerdem hat die Vorstellung von einem Ding objective Realität; denn sie ist die Vorstellung von einem Seyn. Und seyn muß etwas, oder alles ist ganz subjectiv, oder noch beßer zu sagen, wenn nichts, gar nichts im objectiven Sinn wirklich ist, so giebt es nicht einmal eine subjective Realität. Die Vorstellung vom Ding oder Seyn liegt daher allem Denken zum Grunde, nicht aus der Ursache, als ob sie eine Form unsers Verstandes wäre, sondern, weil wirklich Etwas ist, und weil kein Gegenstand in der Natur seyn kann, welcher nicht wäre, weil diese Vorstellung selbst leer, falsch und keiner Anwendung fähig wäre, wenn nichts wäre. Und eben darum, weil die durch diese Vorstellung vorgestellte Eigenschaft allgemeiner, als jede andere gefunden wird; weil allgemeine Eigenschaften beym Entstehen unserer Erkenntniß die Seele lebhafter afficiren als besondere und individuelle Eigenschaften; weil lebhaftere Einwirkungen unsere Aufmerksamkeit früher und am ersten an sich reißen: eben darum muß diese Vorstellung in unserer Seele am ersten und früher als jede andere entstehen. — Dies ist der Grund ihrer Priorität. Dies ist zugleich der Grund, warum sie sogar unabhängig von aller Erfahrung zu entstehen scheint. — Sie, welche bey genauerer Untersuchung die Frucht unserer ersten und frühsten und allgemeinsten Erfahrung ist.

Dies beweist aber auch zu gleicher Zeit, daß unsere gesammte Erkenntniß ein Werk der Erfahrung ist. Denn unsere gesammte Erkenntniß entsteht vermittelst der Begriffe, die Begriffe sind Vorstellungen von Gattungen und Arten. Die Vorstellungen von Gattungen und Arten sind Vorstellungen des Allgemeinen. Die Vorstellung des Allgemeinen ist im Grunde in der Anschauung gegeben. Denn sie kann erstens auf Gegenstände der Anschauung angewendet werden. Es kann ferner angeschaut werden, daß es eine solche Eigenschaft giebt, welche diesem Begrif entspricht, und es kann eben sowohl angeschaut werden, daß diese Eigenschaft nicht an einem, sondern an allen Gegenständen unserer Erkenntniß haftet. Allgemeine Vorstellungen entstehen zwar durch das Vergleichen und Absondern, welches freilich etwas subjectives ist, aber sie entstehen im Grunde durch die Anschauung des Aehnlichen und Gemeinschaftlichen. Alle unsere Erkenntniß entspringt folglich aus Anschauungen und ganz dunkeln Vorstellungen: und diese selbst entstehen durch die Einwirkung reeller außer uns befindlicher Dinge. Es kann daher in unserer ganzen Erkenntniß nichts gefunden werden, was nicht mittel- oder unmittelbar erworben, und ein Werk der Erfahrung wäre, was sich nicht in Erfahrungsbegriffe auflösen läßt, und durch Erfahrungsbegriffe nothwendig wird. Sinnlichkeit und Verstand sind aus dieser Ursache keine außer unserer Vorstellung von einander unabhängige Kräfte. Die Sinnlichkeit ist vielmehr die Grundlage des Verstandes, gleichwie die Anschau-

ungen die Grundlage unſerer Begriffe ſind. Der Verſtand vereinigt blos, was die Sinnlichkeit trennt. Die Sinnlichkeit giebt die Mannigfaltigkeit, und der Verſtand giebt die Uebereinſtimmung und Einheit. Wie der Verſtand wächſt, vermindert ſich die Sinnlichkeit, der Verſtand arbeitet ſich aus der Sinnlichkeit empor. Alle Elemente unſerer Erkenntniß, der höchſten wie der niedrigſten, führen folglich immer dahinaus, daß unſer Geiſt, das Individuelle unter das Beſondere, das Beſondere unter das Allgemeine, das Allgemeine unter ein noch Allgemeineres ordnet, und ſodann das Allgemeine wieder auf das Beſondere und Individuelle wieder anwendet. In all dieſen Fällen iſt es doch immer nur eine Anſchauung, welche unter eine andere allgemeine Anſchauung geordnet wird, oder es iſt eine allgemeinere Anſchauung, von welcher unſer Geiſt eine Anwendung zurück auf eine beſondere oder individuelle eigentliche Anſchauung macht.

Ich habe während dieſer Unterſuchung ſo oft von dunkeln Vorſtellungen geſprochen. Ich werde in der Folge noch oft davon ſprechen. Die ganze Sinnlichkeit beruht darauf. Dunkle Vorſtellungen ſind noch überdies die Gründe von denjenigen Handlungen, bey welchen wir gar keine Gründe vermuthen, welche wir daher als ganz zufällig betrachten. Dieſe Lehre iſt aus dieſer Urſache in mein ganzes Lehrgebäude ſo ſehr verflochten, daß

meinem gegenwärtigen und künftigen Vortrag die besten Beweise mangeln würden, wenn die Lehre von den dunkeln Vorstellungen unserer Seele keinen Grund haben sollte. Aus dieser Ursache wage ich es hier, ehe ich mich zur Untersuchung über die Einheit unserer Vernunft wende, die Wirklichkeit sammt der Realität dieser Vorstellungen zu untersuchen. In einer frühern Schrift, welche der Aufmerksamkeit meiner meisten Leser gänzlich entgangen ist, habe ich dieses Unternehmen schon einmal versucht, und da keine Hofnung dazu da ist, daß diese Schrift noch einmal erscheinen werde, da ich aber auch nicht wünsche, daß dieser Theil jener Schrift ganz in Vergeßenheit gerathen möchte; da ich itz der Hauptsache wenig zu verändern finde, und hier der angemeßenste Ort ist: so nehme ich sie in diese Schrift mit einigen Abänderungen auf. Solche Leser, welche entweder diesen Beweis gar nicht nöthig haben, indem sie von der Realität dieser Lehre ohnehin überzeugt sind, oder Leser, welche den Gang meiner Ideen ununterbrochen verfolgen wollen, mögen daher ohne Scheu die ganze folgende Abhandlung überschlagen, und sogleich zur dritten übergehen, um den Faden der Untersuchung nicht zu verlieren.

Zweite Abhandlung,

über

die dunkeln Vorstellungen der Seele.

Ich verstehe unter dunkeln Vorstellungen solche, deren Daseyn in unserer Seele, so lang sie verdunkelt sind, von uns gar nicht wahrgenommen wird; die aber darum nicht weniger vorhanden und wirksam sind, deren früheres Daseyn wir erst erfahren, wenn es uns gelingt, sie zur Klarheit und Deutlichkeit zu erheben; deren reelles Daseyn wir auch außerdem mit Gewißheit erkennen, weil wir klare und deutliche Vorstellungen haben, die ohne diese dunkeln, wie ich beweisen werde, unmöglich vorhanden seyn könnten.

Von diesen Vorstellungen fragt sich nun:

1) Giebt es solche Vorstellungen?

2) Welches ist der Grund dieser Eintheilung? Ist dieser Grund blos logisch? Haben dunkle Vorstellungen auch außer der Seele einen Grund oder Gegenstand, welchem sie entsprechen?

Indem ich mich anschicke, diese Fragen zu untersuchen, fühle ich das Daseyn dunkler Vorstellungen auf eine unläugbare Art. Die Vorstellungen drängen sich in Menge herbey. Es

soll in mir so wohl, als in der Seele meiner Leser, etwas hell werden, was wir zur Stunde noch dunkel erkennen; unsere Begriffe, die zur Erkenntniß dieser Wahrheit nöthig sind, die so zu sagen in uns schlummern, sollen geweckt werden. Ich soll Gründe anführen. Diese Gründe schaffe ich erst so wenig, daß sie vielmehr sämmtlich in dem Vorrath meiner gegenwärtigen Erkenntniß schon vorhanden sind. Selbst meine Leser werden es fühlen, indem sie diese meine Gründe lesen, daß sie sich ihrer blos erinnern. Ich soll bey mir etwas zur Deutlichkeit erheben, auseinander setzen, aneinander reihen, was jezt noch verworren und zerstreut durcheinander liegt. Um dies zu bewirken, strenge ich meine Kräfte an, und meine Versuche mislingen zum Theil. Ich glaube die Wahrheit, welche ich beweisen soll, mehr zu fühlen, als zu wissen. Ein solches Gefühl kann aber nur aus Gründen und wirkenden Ursachen entstehen; und doch kann ich mir zur Stunde noch keinen dieser Gründe deutlich vorstellen. Ich kann keinen derselben von den andern unterscheiden, ich bin mir ihrer noch nicht bewust. Die Vorstellung dieser Gründe liegt also dunkel in mir; sie ist es, welche dieses Gefühl erzeugt, und diesen Beyfall für den zu erweisenden Hauptsaz, noch ehe ich ihn bewiesen habe, von mir erzwingt. Ich fange an, über diesen Gegenstand zu denken, die Totalvorstellung in ihre Bestandtheile aufzulösen; so wie ich denke, vermindert sich diese Dunkelheit, meine Vorstellungen fangen an heller zu

werden, sie steigen aus dem Hintergrund meiner Seele hervor. Alles, was ich bisher in diesen Abhandlungen geschrieben, und zu einiger Deutlichkeit gebracht habe, war noch vor kurzem, ein eben so roher, ungeordneter Haufe älterer, schon mehrmalen gehabter, aber durch einander geworfener Gedanken. Ich kann also hoffen, wenn ich meine Aufmerksamkeit noch weiter anstrenge, daß es mir bey dieser Untersuchung nicht weniger gelingen werde. Wenn ich also in mir diesen Drang fühle, das Daseyn der dunkeln Vorstellungen als ausgemacht anzunehmen, so muß auch nothwendig dasjenige in mir vorhanden seyn, was diesen Drang, dieses Gefühl erweckt. Dies können nur Gründe und Vorstellungen seyn. Diesen Vorstellungen mangelt es noch an Deutlichkeit, weil ich sie erst zur Deutlichkeit erheben soll.

In diesem Fall befinde ich mich; in diesem Fall, wie jeder meiner Leser aus der Erfahrung wissen kann, befinden wir uns häufig. Wir wissen sehr oft nicht, warum wir etwas unternehmen, warum wir dies oder jenes glauben oder verwerfen. Wir finden aber diese verborgenen Gründe, sobald wir uns anstrengen, darüber nachzuforschen. Jeder Mensch hat von diesem: **ich weiß nicht warum**, einen ziemlichen Vorrath. Dahin gehören alle Ahnungen und ähnliche subjective Gefühle, alle Bangigkeit, alle Regungen des Gewissens, alles was angebohren scheint, alles was instinctmäßig wirkt.

So haben wir z. B. bey manchen Sätzen die Prämissen (sollte es auch nur die bloße Auctorität seyn) die jeder anfänglich denken muß, schon so oft, und so häufig gedacht, daß wir es hierin zur Fertigkeit gebracht haben, daß wir nur die Folge allein zu denken brauchen, um den subjectiven Zwang auf die nehmliche Art zu fühlen, als wenn wir die Prämissen deutlich gedacht hätten.

Ich erforsche mich also selbst, und frage mich: was bestimmt meine Seele, der Lehre von dem Daseyn dunkler Vorstellungen einen so abgedrungenen Beyfall zu schenken? Nach einigem Nachdenken habe ich folgende Gründe zur Deutlichkeit gebracht.

1) Ich richte meine Aufmerksamkeit zuerst auf den Gegenstand meiner Vorstellungen, auf die Erscheinungen, und suche diese zu beleuchten. Hier werde ich gewahr, daß die meisten derselben, wo nicht alle, ein Ganzes sind, das aus einzelnen kleinern Erscheinungen besteht; daß die Totalerscheinung, ohne diese Partialerscheinungen gar nicht bestehen kann; daß ich die Totalvorstellung nie erhalten kann, ohne daß ich mir in und mit dieser zugleich alle ihre Partialerscheinungen vorstelle. Ich habe also, indem ich eine Totalerscheinung erkenne, eine Vorstellung, welche vor allen andern hell ist; ich habe aber zu gleicher Zeit, in und mit dieser, die Vorstellung aller Partialerscheinungen, und diese Vorstellung ist

weniger

weniger hell. Einige dieser Partialerscheinungen stelle ich mir sogar so schwach vor, daß ich mir dieser Vorstellung auf keine Art bewust bin. Solche Vorstellungen sind aber dunkle Vorstellungen. Also giebt es dunkle Vorstellungen, weil es Erscheinungen giebt, die selbst dunkel sind; weil entweder unsere Aufmerksamkeit mit der Vorstellung des Ganzen zu sehr beschäftigt ist, als daß sie sich diese Theile deutlich und einzeln vorstellen könnte, oder weil diese Theile selbst so fein sind, daß unsere Anstrengung nicht zureichen will, um sie unsern Sinnen merkbar und anschaulich zu machen.

So z. B. wenn ich mir ein Individuum denke, stelle ich mir ein durchgängig bestimmtes Wesen, folglich alle seine wirklichen Bestimmungen vor. Ich denke mir in solchem ein Wesen, von welchem alle möglichen Prädicate und Eigenschaften bejaht oder verneint werden können. Kein Individuum als solches, kann von einem Menschen auf eine andere Art vorgestellt werden. Welcher Mensch, indem er sich einen gegebnen Menschen, eine individuelle Erscheinung vorstellt, hat nun, indem er dies thut, eine deutliche Vorstellung von allen Bestimmungen, Theilen und Partialerscheinungen, aus welchen z. B. dieser Mensch besteht; nicht blos von seiner äußern Gestalt, sondern auch von seinen Eingeweiden, Knochen, Adern, von den Atomen und lezten Bestandtheilen, aus welchen er zusammengesezt ist? Wer denkt sich einen Menschen individuell, ohne

zugleich seinen Körper mit allen individuellen unterscheidenden Merkmalen, von allen übrigen Körpern zu denken? Wer kann sich diesen Körper denken, ohne, indem er ihn denkt, die Vorstellung der gröbern Theile dieses Körpers zu haben? Wer kann sich diese gröbern Theile denken, ohne auf die kleinern, aus welchen sie bestehen, Rucksicht zu nehmen? Wer stellt sich, indem er die Totalvorstellung hat, dies alles gleich lebhaft vor? So wenig die Erscheinungen selbst in einer Totalerscheinung in der Natur voneinander getrennt seyn können, so wenig sind es auch unsere Vorstellungen, sobald wir die Vorstellung einer Totalerscheinung haben. Wer einen Baum in der Anschauung erkennt, denkt sich, obgleich mit minderer Lebhaftigkeit und Stärke, alle seine Zweige und Blätter, ja sogar die Wurzeln, das Erdreich in welches er gepflanzt ist; er denkt noch mehr, er denkt sich noch überdies die einfachsten Bestandtheile dieser Theile. Denn wo die Vorstellung eines Ganzen ist, da muß nothwendig eben darum die Vorstellung seiner Theile seyn, oder ich denke mir keinen Baum, kein Ganzes; die Vorstellung des Ganzen wird erst möglich durch die Vorstellung der Theile.

Daß es Totalerscheinungen, und nicht minder Totalvorstellungen giebt, dies wird, wie ich hoffe, niemand läugnen. Alle Empfindungen und alle Anschauungen sind zusammengesezter Natur, folglich auch die Vorstellungen, welche wir von diesen haben, oder sie sind keine Vorstellungen,

und die Wirkung ist sodann schwächer als ihre Ursache. Alles, was wir sehen, hören, oder auf was immer für eine Art empfinden, ist zusammengesezt, folglich ein Ganzes, das ohne seine Theile nie gedacht werden kann. Alle unsere Vorstellungen vom Großen und Erhabenen, von Höhe und Tiefe, von Majestät und Hoheit, von ganzen Völkern, Ländern, Provinzen und Welttheilen, von Regierung und Gesetzen, von Ausdehnung, Körper, Materie, Bewegung, von Künsten und Handwerkern, Klugheit und Erfahrung, Wissenschaften und Büchern, Unterricht und Erziehung, sind zusammengesezter Natur. Alle abstracten Begriffe enthalten in sich die Aehnlichkeiten der Individuen, welche noch zusammengesezter sind. Jeder allgemeine Saz hält alle einzelnen Fälle in sich, auf welche er paßt, von welchen wir ihn abgesondert haben. Wir können keine Regel denken, ohne uns alle einzelnen Fälle, welche unter dieser Regel begriffen werden, welche wir erfahren haben, undeutlich vorzustellen. Eben dies gilt von der Vorstellung der Ordnung, Harmonie, Vollkommenheit, der Menge, Vielheit und Zahlen der Verhältnisse und Beziehungen aller Art. Allen diesen correspondiren wenigstens einzelne Erscheinungen, als ihre Objecte; ich möchte sogar sagen, daß von allen Vorstellungen, deren wir uns bewust sind, keine einzige ist, welche so einfach wäre, daß sie nicht in noch feinere Bestandtheile auflösbar wäre. Bey jeder derselben mischen sich andere Vorstellungen mit ein, welche sie beglei-

ten, erwecken, vorangehen, darauf folgen, erhöhen oder schwächen.

Dies kann durch folgende Bemerkungen noch einleuchtender gemacht werden.

Der Baum, den ich hier in der Anschauung empfinde, ist kein von allen übrigen isolirtes Wesen. Er ist ein Theil eines ungeheuren Ganzen, er steht mit allen Theilen dieses Ganzen in einer durchgängigen Verbindung. Seine Wurzeln halten ihn fest an die Erde. So wie ich mir also diesen Baum vorstelle, stelle ich mir zu gleicher Zeit die Erde vor, in welcher er befestigt ist. Durch diese Erde, die eben so wenig ein von der übrigen Natur getrenntes Wesen ist, hängt er mit der ganzen übrigen Erde und Welt zusammen. Ich kann daher, (so lächerlich dies auch manchem meiner Leser scheinen mag) mit Grund sagen: indem ich mir diesen Baum, oder jede andere Erscheinung in der Anschauung vorstelle, stelle ich mir, obgleich dunkel, die gesammte Natur vor. Denn jeder Gegenstand steht mit allen Theilen der Welt in Verhältniß und Beziehung. Er hat unendliche Seiten, aus welchen er kann vorgestellt werden. Unsere Vorstellungskraft selbst kann nichts in die Gegenstände hinein legen, was nicht schon vordem darin vorhanden ist. Alles was wir an den Gegenständen erkennen, alle ihre Eigenschaften, Beziehungen und Verhältnisse, erhalten nicht erst ihr Daseyn durch unsere Erkenntniß; alles dies war schon vorhanden. Wir können bloß heraus suchen,

und aufhellen, was wir im ersten Anfang nur dunkel erkannt haben. Es kommt alles darauf an, welche Eigenschaft unsere durch ein gegebnes Interesse oder Bedürfniß gereizte Aufmerksamkeit zuerst aushebt. Nach dieser benennen oder beurtheilen wir einen Gegenstand; alles übrige erkennen wir schwächer. Jeder Mensch handelt oder urtheilt nach derjenigen Vorstellung, welche in einem gegebnen Moment alle übrigen gleichzeitigen an Lebhaftigkeit und Wirksamkeit übertrift. Dunkle Verstellungen sind die frühsten und ersten Materialien unserer Erkenntniß; sie schleichen sich haufenweis ein, ohne daß wir sie gewahr werden. Sie sind schon vorhanden, ehe wir sie deutlich bemerken; wir bemerken sie erst, wenn ein Interesse da ist, das die Aufmerksamkeit reizt, wenn die Anwendung geschehen soll. Dann erst drängen sie sich hervor, werden heller, und schliessen sich an. Der Kräuterverständige legt auf diese Art die Merkmale, wodurch er ein Kraut von dem andern so geläufig unterscheidet, nicht erst in den Gegenstand seiner Beobachtung hinein. Diese Merkmale waren schon vorhanden, ehe seine Aufmerksamkeit gereizt wurde. Er selbst hat sie in dem ersten Anblick, schon in der ersten Anschauung empfunden. Aber damals war die Vorstellung dieser Merkmale nur dunkel; nun erst sieht und empfindet er sie deutlich; nun erst macht er deutlich, was er dunkel erkannt hat. Sein Interesse, das ihm seine Kunst giebt, reizt ihn, eine Totalvorstellung in die Bestandtheile aufzulösen, aus welchen sie be-

steht, die er mit empfinden muste, sobald er die Totalvorstellung erhielt.

2) Ich habe das Vermögen, einen Gegenstand, eine Erscheinung von der andern zu unterscheiden; dies sezt das Daseyn dunkler Vorstellungen voraus. Dieses Vermögen der Seele würde ganz unbrauchbar seyn, wenn keine dunklen Vorstellungen wären. Denn nebst dem, daß ich die Vorstellung von den beyden Gegenständen habe, welche ich unterscheide, so muß ich auch noch überdies die Vorstellung der Merkmale haben, durch welche ich unterscheide. Diese ist oft so dunkel, daß, so schnell auch mein Urtheil über die Verschiedenheit der Gegenstände erfolgt, so auffallend diese Verschiedenheit, z. B. zwischen einem Fluß und einem Berg ist, ich doch sehr oft alle Mühe habe, die Merkmale namhaft zu machen, durch welche ich unterscheide. Ferner, so wie ich anfange, zwey Gegenstände zu unterscheiden, so wird die Totalvorstellung schwächer, und meine Aufmerksamkeit geht von nun an auf die Theile. Da nun die Seele in einem einzigen kleinsten Moment nur eine einzige helle und deutliche Vorstellung haben kann; da die Vorstellung der Merkmale der Unterscheidung nur nach und nach in mehrern aufeinander folgenden Momenten geschehen kann: so ist es offenbar, daß in dem nächsten Moment, wo die Aufmerksamkeit von gewissen Theilen ab und auf andere hinüber gewendet wird, sich die Vorstellung der ersten Theile verdunkelt.

3) So wie ich meine Augen öfne, erkenne ich eine ungeheure Menge von Gegenständen, welche sich außer und neben einander zu befinden scheinen, so z. B. hier, indem ich schreibe, sehe ich zu gleicher Zeit mein Blat, die einzelnen Züge meiner Feder, die Feder selbst, die Hand, welche sie führt, den Tisch, auf welchem ich schreibe, alles, was auf demselben steht, und noch tausend andere Gegenstände. Diese alle stürmen zu gleicher Zeit auf meine Augen; nebenher fühle ich den Druck meines Arms, die Anstrengung meiner sich bewegenden Hand; das Lärmen und Getöse auf der Straße ist meinen Ohren nicht minder vernehmlich. Nun frage ich: alle diese Eindrücke geschehen zu gleicher Zeit; jedem derselben correspondirt eine Vorstellung in meiner Seele: wer kann sagen und behaupten, daß ich sie mir alle zu gleicher Zeit deutlich vorstelle, oder welches eben soviel sagen will, daß ich jede dieser gleichzeitigen Vorstellungen in einem einzigen Moment von einander unterscheide? Wenn ich dies nicht thue, so stelle ich mir einige dieser Gegenstände deutlich, andere, nach Verhältniß ihrer Entfernung von dem Empfindungswerkzeug, undeutlich vor. Die beleuchtende Aufmerksamkeit kann nur nach und nach, von einem der zugleich wirkenden Gegenstände auf den andern hinübergehen, um solchen aufzuhellen, und so wie mein Auge auf den Zügen verweilt, welche ich in diesem Moment entwerfe, so sehe ich alles schwächer, was noch außerdem um mich herum ist. Wende ich nun diese Aufmerksam-

keit von den Zügen hinweg, hinüber auf die Feder, mit welcher ich schreibe, so verdunkeln sich die Züge, und die Vorstellung der Feder wird statt solcher deutlicher und heller.

4) Wir haben nicht allein in jedem gegebnen Moment eine Menge gleichzeitiger Vorstellungen; es treten sogar in dem nächsten Moment neue an die Stelle der vorhergehenden. Nun müssen wir entweder annehmen, daß alle Vorstellungen mit dem Moment ihres Daseyns ganz aus der Seele vertilgt werden; und dann ist weder Erinnerung, noch Gedächtniß, Einbildungskraft, Dichtungsvermögen, kurz außer der momentanen Empfindung, keine einzige Verrichtung und Handlung der Seele, kein Vergleichen der Vorstellung, kein Absondern, keine Reflexion, kein Vorhersehen, kein Verstand, keine Vernunft möglich: oder wir müßen annehmen, daß einmal gehabte Vorstellungen in unserer Seele noch fortdauern; und weil wir uns längstgeschehener Dinge erinnern können, so müssen wir behaupten, daß, so zu sagen, alle einmal gehabte Vorstellungen beständig fortdauern, und zu keiner Zeit aus unserer Seele vertilgt werden. Die Seele sammelt sich also während ihrer Dauer einen unermeßlichen Vorrath von Vorstellungen, die sie zu verschiedenen Zeiten durch besondere Veranlassungen vermittelst der Ideenverbindung hervorruft, erneuert und vergleicht. Welcher Mensch kann sich rühmen, daß er sich nur in einem einzigen Moment seines Lebens, mehr als

eine einzige dieser schon gehabten Vorstellungen deutlich vorstellt? Diese Ideen sind also verdunkelt, und durch spätere Ankömmlinge in die dunklern Gegenden der Seele verdrängt worden. Dort stehen sie im Hintergrunde, und modificiren unmerklich unsere spätern Begriffe und Urtheile. Dort erwarten sie eine Veranlassung, die sie hervorruft, und zur vorigen Deutlichkeit bringt. Wir haben also entweder in jedem Moment unsers Daseyns nur eine einzige Vorstellung, alle übrige sind vertilgt; oder es giebt eine unendliche Menge von Vorstellungen, welche blos undeutlich, verworren und ganz dunkel sind.

5) Wir haben zwey Vermögen unserer Seele, deren verschiedene Aeusserungen unläugbar sind, deren jede das Daseyn dunkler Vorstellungen sehr anschaulich beweist. Wir besitzen das Vermögen, einen gewissen Gegenstand aus einer Menge von Gegenständen auszusondern, und vor allen andern zu beleuchten. Dieses Vermögen ist die Aufmerksamkeit; ohne diese würde alles dunkel seyn, keine Vorstellung könnte zu einiger Klarheit oder Deutlichkeit gelangen. Aber ihre Aeusserung ist ganz unmöglich, wenn es keine Gegenstände giebt, welche schwächer von uns vorgestellt werden. Oder was wollen wir durch solche beleuchten, wenn nichts dunkel ist? Undeutliche Vorstellungen sind also der Schatten zu diesem Licht. Die Aufmerksamkeit ist das Flämmchen, welches die Seele in den ungeheuren Vorrath ihrer in tiefer Nacht schlummern-

den Vorstellungen bringt. >Sie gleicht hierin dem Herrn eines Hauses, der bey dunkler Nacht in einen langen, tiefen, finstern Keller hinab steigt, um etwas, das er noch benöthigt ist, zu sich herauf zu nehmen. So wie dieser mit dem Licht in der Hand die finstere Stätte nach und nach durchzieht, werden die Gegenstände, an welchen er vorübergeht oder verweilt, die hellsten und deutlichsten seyn. Alle übrigen werden in dem Maas ihrer Entfernung im Schatten stehen, oder sich in einem matten, immer mehr abnehmenden Licht, bis hinab zur Finsterniß verlieren, bis die beleuchtende Flamme ihnen näher rückt, und sie dadurch zur Deutlichkeit bringt. Aber dann wird auch das, was vordem erleuchtet war, durch die Entfernung des Lichts, in dem Maas dieser Entfernung sich so lang in Dunkelheit verlieren, bis die Flamme wiederkehrt, welche die Dunkelheit zerstreut. — Dieser Herr ist die Seele; die Aufmerksamkeit ist das Licht; und der Vorrath unserer Vorstellungen ist das dunkle Gewölb, in welches die Seele durch ihre von einem gegebnen Interesse gereizte Aufmerksamkeit das nöthige Licht bringt.

Wir haben aber auch noch ein anderes Vermögen der Seele, ohne welches die Aeußerungen des vorhergehenden ganz unmöglich sind. Unsere Seele hat das Vermögen, helle Gegenstände zu verdunkeln, sich schwächer vorzustellen. Dieses Vermögen heisset das Absonderungsvermögen, und ist mit der Aufmerksamkeit un-

zertrennlich verbunden. Keine Aufmerksamkeit ist möglich ohne Verdunklung aller übrigen Gegenstände. Also giebt es Gegenstände, welche nur dunkel erkannt werden, weil es einige giebt, die wir deutlich erkennen. Alle abstracten Begriffe sind Verdunklungen des Individuellen. Nur die Aehnlichkeiten werden hier hell; alles übrige, die Individua selbst, deren Aehnlichkeiten sie enthalten und ausdrücken, werden dunkel gedacht. Um über einen Gegenstand schärfer nachzudenken, schaffen wir erst, wie jeder es erfahren kann, alle Zerstreuung, alle entgegengesezten, lebhaftern Bilder und Vorstellungen aus der Seele; aber es ist uns unmöglich, sie so sehr hinweg zu schaffen, daß sie gänzlich vertilgt würden; nur das Licht wird von ihnen abgewendet, dies kehren wir ganz allein auf den Gegenstand unsers Nachdenkens; für diesen allein haben wir Sinne und Verstand. Indem ich dies schreibe, um die zu dieser Arbeit nöthigen Ideen zur Klarheit zu bringen, muß ich selbst alle meine übrigen, weniger dazu passenden Begriffe verdunkeln, und so zu sagen, vergessen. Es ist mir ganz so, als wenn ich ausserdem nichts wüste. Wer sich jemals mit Denken abgegeben hat, der kann erfahren haben, daß, indem er dachte, Leute um ihn waren; daß diese unter sich und selbst mit ihm gesprochen haben; daß er ihnen sogar ihre Fragen erwiedert hat, ohne zu wissen, was und wie er es gethan hat. Sollen wir nun annehmen, daß dies alles in seinen Organen keine Veränderung hervorgebracht habe; daß diesen

Veränderungen und sinnlichen Eindrücken gar keine Vorstellung in seiner Seele entsprochen habe? Sollen wir glauben, daß eine solche Einwirkung ohne alle Folgen, die sie gewöhnlich und unzertrennlich begleiten, hier in diesem Fall allein gewesen sey? Ein solcher Mensch muß also correspondirende Vorstellungen gehabt haben. Nun weiß er aber von solchen nichts. Diese Vorstellungen waren also nicht deutlich, sie wurden durch die grössere Aufmerksamkeit, durch eine lebhaftere Vorstellung anderer Gegenstände, verdunkelt.

Ich denke, diese Gründe sollen für das Daseyn dunkler Vorstellungen so ziemlich beweisend seyn. Wer dessen ungeachtet ihre Realität läugnen will, muß zu gleicher Zeit läugnen, daß es zusammengesezte Erscheinungen und Vorstellungen giebt; daß wir Vorstellungen vom Ganzen, so wie von seinen Theilen haben; daß wir vereinigte Gegenstände in unsern Gedanken trennen, und getrennte vereinigen können; daß wir mehrere Vorstellungen zu gleicher Zeit haben; daß wir deren immer neue erhalten. Er muß behaupten, daß alle einmal gehabten Vorstellungen sogleich aus unserer Seele vertilgt werden; daß wir kein Gedächtniß, keine Einbildungs- und Dichtungskraft, keine Aufmerksamkeit, kein Absonderungs- Erinnerungs- und Vorhersehungsvermögen, keinen Verstand und keine Vernunft haben. Wer so offenbare Thatsachen läugnet, der mag immerhin behaupten, daß es keine dunklen Vorstellungen giebt.

Aber nicht genug, daß es dunkle Vorstellungen giebt; sie sind auch wirksam, sie bestimmen uns zu Handlungen; aus diesen Wirkungen erkennen wir ihr Daseyn. So wie deutliche und vernünftige Vorstellungen die Bewegungsgründe unserer Handlungen werden, so werden sinnliche oder undeutliche Vorstellungen zu Triebfedern; aus ganz dunklen entsteht der Instinct. Sie liegen noch überdies bey allen dunklen Urtheilen und Schlüssen, deren jeder Mensch jeden Tag seines Lebens sehr viele macht, augenscheinlich zum Grund. Wir können zuversichtlich behaupten, und wir werden dies aus dem Kampf der Sinnlichkeit mit der Vernunft gewahr, daß unsere deutlichen Vorstellungen nicht blos der geringste Theil unserer gesammten Erkenntniß sind; wir erfahren sogar, daß sie von den undeutlichen, an Stärke, Lebhaftigkeit und Wirksamkeit so sehr übertroffen werden, daß die Vernunft selbst gar nichts vermag, wenn sie nicht selbst durch lange Fertigkeit, durch häufiges Denken der Beyspiele und Folgen in eine sinnliche Erkenntniß umgestaltet wird, und die Stärke und Lebhaftigkeit dieser leztern erhält. Dies ist alles, was wir thun können, um den Gründen der Vernunft das so nöthige Uebergewicht zu verschaffen. Sie müssen lang und oft gedacht und erneuert werden, sie müssen personificirt werden, durch Beyspiele und Folgen einen Körper erhalten: oder diese so langsame Vernunft vermag sehr wenig; die Sinnlichkeit kommt zuvor, und es heißt sodann:

Vidéo meliora proboque,
Deteriora sequor.

Machen, daß die Vernunft instinctartig wirkt, gute Begriffe und Grundsätze zur Fertigkeit erheben — dies ist das gröste Meisterstück der Erziehung und Moral.

Dunkle Vorstellungen bringen also 1) dunkle Schlüsse und Urtheile hervor. Kein Mensch ist davon befreit. Jeden Tag seines Lebens handelt er hundertmal auf diese Art. Wenn ich spreche, d. i. wenn ich meine Gedanken mit den dazu passenden Ausdrücken bezeichne, wenn ich eine fremde Sprache spreche oder lese, wenn ich schreibe, wenn ich meine Feder eintauche, wenn ich eine Speise zum Mund bringe, meine Kleider in dem Kleiderschrank aufbewahre, wenn ich eße oder trinke, gehe oder stehe, wenn ich mich niederlasse, lese oder schreibe: so geschieht dies alles vermittelst eines dunklen Entschlusses, dessen Grund eine dunkle Vorstellung meiner Seele ist. Wenn ich Toback nehme, so reizt mich ein dunkelgefühltes Bedürfniß zu dieser Handlung; ein gleiches geschieht, wenn ich täglich um eine bestimmte Zeit gewohnt bin, einen Ort oder eine Gesellschaft zu besuchen. Es ist, als ob etwas wäre, das mich erinnert, diese Handlung zu unternehmen. Wenn jemand an meiner Seite fallen will, so ist die körperliche Bewegung, welche ich instinctmäßig dabey mache, die Folge einer dunklen Vorstellung, eines dunklen Urtheils. Man muß sehr oft bemerkt ha-

ben, daß es in unsern Vorstellungen gewisse anscheinende Lücken, und ganz unerklärbare Sprünge giebt. Wir verfallen sehr oft, ohne alle, dem Schein nach, geringste Veranlassung, von einer Idee auf eine andere, wo uns der Uebergang ganz unbegreiflich ist: auch dies ist Folge dieser dunklen Bilder, welche diese Lücke füllen, und dadurch den Zusammenhang unterhalten. Ich will ein Beyspiel aus meinen eigenen jüngsten Erfahrungen anführen, das niemanden interessiren könnte, wenn es nicht dazu dienen würde, meinen Saz zu erläutern. Vor einigen Tagen wurden Bohnen auf meinen Tisch gebracht; ich hörte, daß diese Bohnen aus dem Garten eines Officiers wären: sogleich sagte ich, wie instinctmäßig: Ich sey auch in Cölln gewesen. Nun rathe jemand, wie diese Rede zu ihrer Veranlassung paßte; der Sprung ist ungeheuer, und doch dabey nichts natürlicher. Ich fand nach einigem Nachdenken folgende geheime Veranlassung. Der Name dieses Officiers hatte mich an einen andern erinnert, der gerade gegen mir über gewohnt hatte, und dieser Tagen aus Holland gekommen war. Der Weg aus Holland geht über Cölln, wo ich vor einigen Jahren war, — und nun ist diese Lücke gefüllt. Cölln und die Bohnen sind in eine sehr natürliche Verbindung gebracht. Um dies zu bewirken, mußte in einer unglaublichen Geschwindigkeit mein Geist eine Reihe von Verbindung und Schlüssen unmerkbar durchlaufen; diese blieben verborgen, und nur die lächerliche Schlußfolge

allein kam wider meinen Willen, ohne ihre Prämissen, zum Vorschein. Dies war, was diesem Urtheil den Anschein eines Sprungs gab. Nicht ich allein, alle Menschen machen solche Sprünge; wer über sich nachdenken will, dem wird es eben so möglich seyn, als mir, die Mittelideen zu finden, durch welche der Uebergang von einer Idee zu einer andern, ganz heterogenen, geschieht.

2) Wenn die dunklen Vorstellungen unwirksam sind, woher kommt es, daß wir gegen unsere ausdrückliche Ueberzeugung, gegen deutlich erkannte Vernunftgründe handeln, und uns zum Gegentheil bestimmen?

3) In keinem Zustand sollte man das Daseyn irgend einiger Vorstellungen weniger vermuthen, als in einem sehr tiefen Schlaf, oder in dem Zustand der Ohnmacht. Ich will mich hier, so viel das erste betrift, nicht auf die so sonderbaren Handlungen der Nachtwandler beruffen. Wir haben Beweise, die uns näher, und dem Zweifel weniger unterworfen sind. Im tiefsten Schlaf verändern wir unsere Lage. Dies kann nur durch eine dunkle Vorstellung von der Unbequemlichkeit unserer Lage geschehen, welche wir fühlen. Mir war sehr oft, besonders bey einer vorhabenden Reise, daran gelegen, des Morgens um eine bestimmte Stunde geweckt zu werden; ich bin mit dieser Unruhe und Besorgniß, daß ich um die bestimmte Stunde nicht erwachen

möchte,

möchte, eingeschlaffen, und mit dem Glockenstreich erwacht. Ich habe Personen gesehen, welche unter dem Reden in der Mitte des Wortes eingeschlaffen oder ohnmächtig geworden sind; ich habe mit Erstaunen gesehen, daß sie bey ihrem Wiedererwachen, oder bey ihrem Zurückkommen zu sich selbst, gerade bey demselbigen Wort fortgefahren sind, wo sie unterbrochen wurden. Diese Vorstellungen müssen also wohl im Dunklen fort oscillirt und gewirkt haben, oder diese Erscheinung ist ganz unerklärbar. Dies wird mir um so glaublicher, als ich mich

4) gar wohl besinne, von einem unerfahrnen Landmann gelesen zu haben, daß er in einem hizigen Fieber einige längst in seiner Jugend zufälliger Weise angehörte griechische Verse aus dem Homer vorgebracht habe. Ein glaubwürdiger Seelsorger hat mich versichert, daß er in einer ähnlichen Krankheit von einer Magd ganze lateinische Redensarten gehört habe, die sie, ohne darauf Acht zu haben, aus einer Unterredung zweyer Studenten schon von mehrern Jahren behalten, und nun zum erstenmal vorgebracht hatte. Ich selbst kann mich oft mit einemmal solcher Dinge entsinnen, die ich seit 30 Jahren nicht mehr gedacht habe. Welche unerklärbare Dinge werden wir bey Kindern gewahr, wenn wir nicht eine stille Geschäftigkeit ihres Geistes annehmen wollen? Man könnte sagen: unser Geist sey nie wirksamer, als wo er es am wenigsten scheint. Dahin gehört auch

die unmerkliche stuffenweise Nachahmung fremder Geberden, Aussprache und Mundarten, die man entweder gar nicht bemerkt, oder anfänglich wohl gar verlacht und am Ende, ohne es zu wissen, selbst nachahmt, oder ihrer so sehr durch langen Umgang gewohnt wird, daß man sie nicht weiter bemerkt.

5) Gewisse Physiognomien und Menschen gefallen schon beym ersten Anblick, ohne weitere nähere Bekanntschaft, und nehmen für sich ein, indem andere gerade das Gegentheil bewirken. Diese Erscheinung muß ganz gewiß ihre Ursache haben, aber wir haben Mühe, solche zu erfahren. Die Vorstellung, welche dabey zum Grunde liegt, welche sie hervorbringt, muß also dunkel seyn. Bey genauerm Nachforschen können wir finden, daß der Grund davon in einem Namen, in einem Widerspruch oder in einer Uebereinstimmung, mit einem bey uns unmerklich entstandenen physiognomischen Ideal von Geselligkeit oder Ungeselligkeit, in der Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit mit andern, uns werthen oder gehäßigen, Personen, in andern ähnlichen Gründen, oder überhaupt, in einer günstigen oder widrigen im Dunklen wirkenden Ideenverbindung liege.

6) Ich bin im Theater, in der Kirche, oder bey einer andern Gelegenheit, wo sich gewöhnlich eine Menge von Menschen versammelt. Ich höre viele, die sich räuspern, ich denke nichts dabey. Nun hustet jemand; sobald, so wie ich

ihn höre, in dem Augenblick schliesse ich, mein Vater oder Bruder oder Freund sey gegenwärtig, und ich eile, ihn zu finden. Was hat nun dieses Husten oder Räuspern meines Freundes so unterscheidendes, daß ich es vor allen andern bemerken kann; daß ich es heute zum erstenmal bemerke; daß ich dadurch auf die Gegenwart dieses Anverwandten mit solcher Zuversicht schliesse? Es mag sich vielleicht mancher meiner Leser über meine Spizfindigkeit belustigt haben, kraft welcher ich weiter oben behauptet habe, daß alles miteinander verbunden sey, daß die kleinsten Vorstellungen noch immer sehr zusammengesezt seyen, daß wir auch das Kleinste an einem Gegenstand bemerken, daß alles von einander unterschieden sey. Hier in diesem Beyspiel mag er sehen, ob ich Unrecht habe. Was ist unbedeutender, was scheint weniger Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit zu haben, als die Art, mit welcher wir husten! Und doch ist dieses ein Mittel, etwas, von allen zu unterscheiden. Es müßen also auch hier der Merkmale unendliche seyn, die ich mir selbst bey den kleinsten Dingen vorstelle und denke. Worin liegt nun das Unterscheidende, das mich auf diesen Gedanken gebracht hat? Es müßen Merkmale seyn, die ich mir zwar vorstelle, die sogar meine Urtheile bestimmen, die ich aber auf keine Art deutlich entwickeln kann. Ich führe dieses unbedeutende Beyspiel um so lieber an, als es mir Gelegenheit zu sehr großen und wichtigen Bemerkungen giebt. Ich schliesse daraus, 1) wie zusammengesezt die einfachsten

Handlungen und Erscheinungen, als eben dieses Husten und Räuspern, der Ton der Stimme, das Lachen, das Huthaufsetzen, die Schrift und der Gang der Menschen sind; welche erstaunliche Mannichfaltigkeit in den kleinsten Dingen enthalten ist. In einer einzigen solchen Handlung müssen also 2) Millionen Nüancen als Merkmale enthalten seyn, die ich mir 3) im Grund alle so vorstelle, daß ich unter solchen genau unterscheiden kann. Aber welcher Mensch hat es hierin zur Deutlichkeit gebracht? Wir erkennen sie also blos undeutlich und dunkel; aber diese Undeutlichkeit hindert nicht, daß sie nicht bestimmende Gründe unserer Handlungen werden. Sollte jemanden dieses Beyspiel übertrieben, und aus dieser Ursache das nicht zu beweisen scheinen, was es beweisen soll, so muß doch jeder eingestehen, daß wir jeden Geschmack und jeden Geruch von dem andern zuversichtlich unterscheiden können. Wir können mit verbundenen Augen den Geruch einer Rose, von jenem einer Nelke, ohne alle Mühe und Anstrengung, unterscheiden; aber keine Anstrengung will zureichen, die Merkmale zu finden, die uns zu so verschiedenen Urtheilen bestimmen. Diese sind so verborgen und dunkel, daß noch kein Mensch im Stande war, anzugeben, wodurch eigentlich diese beyden Geruche, von jedem Menschen so geläufig unterschieden werden; und doch müßen Merkmale vorhanden seyn, wodurch dies geschehen kann, wir müßen uns solche vorstellen, auf eine Art, daß sie unserm Erkenntnißvermögen die nöthige Richtung geben,

daß sie bestimmende wirksame Gründe werden! Es ist also wahr, daß es unsichtbare, wirksame, bestimmende Gründe der Erscheinungen und Vorstellungen giebt.

7) Wie viel, alte, längst gehabte, verdunkelte Vorstellungen über uns vermögen, kann jeder an den Begriffen seiner ersten Kindheit, seines ersten Unterrichts erfahren. Dies kann ihm die Anhänglichkeit beweisen, welche jeder Mensch für seine frühern Meinungen hat. Er kann den Ungrund davon einsehen; er kann durch die Stärke der Gegengründe eingenommen; er kann von der Entstehung seiner Lehrmeinung, von ihrem seichten Grund auf das vollkommenste überzeugt werden; er kann sogar diese neue Meinung selbst behaupten, und sich dabey doch in Handlungen nach seinen ersten Gründen bestimmen. Er kann noch mehr; er kann, wie bey Religionsveränderungen der Fall ist, Jahre lang seiner neuen Religion mit Eifer und Wärme anhangen, und oft wird nur ein kleiner Umstand erfordert, so wacht die Vorliebe für die Meinung seiner Väter in ihm auf, alle Gründe, die er vordem überzeugend fand, beweisen nichts mehr; ihre Stärke wird durch ein dunkles Gefühl verdrängt, und dieses Gefühl ist nichts weiter, als seine erste und älteste Gewohnheit zu denken. Ob diese Denkungsart auf guten oder schlechten Gründen beruht, dies gilt ihm gleich viel. Gewohnheit und Fertigkeit so zu denken, vertreten bey ihm die Stelle aller weitern Beweise. Er

glaubt die Stimme seines Gottes zu hören, denn er weiß nicht, daß es seine ersten schlummernden noch nicht vertilgten Vorstellungen sind, welche in ihm diese ihm unerklärbaren, in seinem Wahn übernatürlichen Veränderungen bewirken. Ihn macht dies nicht irre, daß jeder dieses Gefühl hat, daß dieses Gefühl nicht minder für thörichte, ganz grundlose, Meinungen, eben so stark erwacht. Nicht anders verhält es sich mit Wissenschaften bey jedem System. Wer hier einmal Parthey genommen, wer sich ernstlich für eine Meinung erklärt hat, den überzeugen sehr selten spätere Gründe; alles führt ihn auf seine ältere Meinung zurück, alles denkt er auf seine Art, alles versteht er in dem Sinn, wie er es braucht. Seine Ideen haben einmal diesen Gang genommen; nun schliessen sich nur solche an, die mit diesen übereinstimmen. Oft sieht er diese Uebereinstimmung, und glaubt sie zu bemerken, wo gerade das Gegentheil ist. Dies macht, daß es schwer hält, eine ausgebildete Denkungsart von Grund aus zu verändern; allezeit bleibt von dem alten so viel zurück, daß es die spätern Urtheile modificirt, daß jeder neue Vortrag nach diesen verstanden wird. Das Sehrohr ist nun einmal gefärbt; wir sehen von nun an alle Gegenstände schwarz oder roth, nicht weil sie an sich selbst schwarz oder roth sind, sondern weil das Glas, durch welches wir sie beschauen, die eine oder die andere von diesen beyden Farben und Eigenschaften hat.

8) Nicht zu Meinungen allein, auch zu gewissen Handlungen werden wir gegen alle Vernunftgründe, gegen unsern ausdrücklichen Willen, auf eine unwiderstehliche Art fortgerissen. Wir wissen Fälle, wo wir von Furcht befallen werden, wo wir deutlich einsehen, daß nicht die geringste Ursache von Furcht sey. Es giebt Menschen, wie Hobbes, welche die vollkommenste Ueberzeugung von der Nichtigkeit der Gespenster haben, welchen es aber darum doch unmöglich ist, zur Nachtzeit in einem Zimmer allein zu verweilen. Ich besinne mich selbst, Menschen gesehen zu haben, welche gewisse körperliche Geberden sogleich wider ihren Willen nachahmen musten, als sie von einem andern entweder aus Absicht oder zufälliger Weise vorgemacht wurden. Diese Menschen konnten dabey ihren Unwillen nicht verbergen, einige derselben brachen sogar in Drohungen und Schimpfwörter aus; aber mit dem allen konnten sie sich nicht enthalten, alles so nachzuahmen, wie es ihnen vorgemacht wurde. Man hat mir von einem jungen Edelmann erzählt, der durchaus, wo er immer war, stehlen mußte, dessen Diener zu diesem Ende von ihm den Auftrag hatte, jeden Abend seine Kleider zu durchsuchen, und die vorgefundenen, mitgenommenen Sachen an Ort und Stelle zu bringen. Es giebt wieder andere Menschen, welche bey dem Anblick gewisser Thiere z. B. der Kazen, von deren Unschädlichkeit oder Nuzbarkeit sie deutlich überzeugt sind, von einem solchen Abscheu überfallen werden, daß sie in

Ohnmacht und Verzuckungen verfallen. Dahin gehört auch die Macht der Vorurtheile, welche sich offenbar auf dunkle Vorstellungen gründet, welche diese dunklen Schlüsse früher hervorbringen, ehe der Verstand nach deutlichen Vorstellungen urtheilt. Der Name **Vorurtheile** ist daher für diese Art Urtheile sehr passend gewählt. Es kann schwerlich jemand seyn, der die Macht dieser Vorurtheile, weder an sich noch an andern, erfahren haben sollte. Diese Vorurtheile, die sich oft auf nichts als die dunkle Vorstellung von Alter, Neuheit, Ansehen, Allgemeinheit, Vorliebe gegen gewisse Stände, Nationen und Religionen gründen, wirken so schnell und mächtig, daß die Vorstellungen der Vernunft sehr selten gegen sie etwas vermögen. Sie reißen unsern Verstand auf eine unwiderstehliche Art dahin. Kaum ist ein Mensch zu finden, der ganz davon frey wäre; und es mag wohl selbst eines der gröſten Vorurtheile seyn, **bey sich keine Vorurtheile zu vermuthen.**

9) Alle Fertigkeiten beweisen das Daseyn und die Macht der dunklen Vorstellungen unserer Seele; keine Fertigkeit ist ohne solche möglich. Bey jeder derselben lauft eine ungeheure Menge von Handlungen und Vorstellungen mit unter, deren wir jede, ehe es zur Fertigkeit gekommen ist, einzeln und nicht ohne Ueberlegung denken und vermuthen musten. Man besinne sich, welche zusammengesezte Handlung das Lesen, Schreiben und Clavierspielen sey; welche Menge von

Vorstellungen und Worten uns geläufig werden müssen, ehe wir lernen eine Sprache zu sprechen. So wie es zur Fertigkeit gekommen ist, bleiben noch alle Handlungen und Vorstellungen wie zuvor, aber sie folgen so schnell aufeinander, daß wir uns solche nicht anders als sehr dunkel vorstellen, daß wir in der ganzen Reihe keine von der andern unterscheiden. Dies gilt eben so von ganzen Wissenschaften. Wer es in solchen zu einiger Stärke gebracht hat, ist im Stand, eine Reihe von Sätzen in einer unglaublichen Geschwindigkeit zu überlaufen, sich oft nur die Folge allein zu denken, und dieser nicht minder seinen ganzen Beyfall zu geben, als ob er die ganze Reihe der dazu nöthigen Schlüsse einzeln und deutlich gedacht hätte. Ein solcher Mensch braucht keine weitläuftigen Erklärungen und Beweise. Der Zusammenhang aller dahin einschlagenden Wahrheiten liegt mit einemmal dunkel vor seiner Seele. Er kann, wie Neuton, in dem Fall eines Apfels die Gesetze des gestirnten Himmels entdecken und finden; indessen ein anderer, Saz vor Saz, eine ungeheure Menge von Sätzen durchlaufen, und nicht ohne Mühe durchdenken muß, ohne jemals auf ähnliche Resultate zu stossen, oder sich von ihrer Wahrheit zu überzeugen. Diese erstern sind die eigentlichen Erfinder, sie verkündigen ihre Entdeckungen, und ihr Blick dringt vorwärts in die Zukunft auf Jahrhunderte hinein. Sie liefern die Aufgaben, welche ihre Zeitgenossen verlachen; sie überlassen die dazu nöthigen Beweise den langsamern

und kältern Forschern, die sich an diese Arbeit machen, sobald das Gelächter vorbey ist. Diese ziehen sodann die Mittelsätze aus ihrer Dunkelheit hervor, und nun findet jeder, daß dies längst seine Meinung war, was er vordem belacht hat. Solche Entdeckungen haben den Anschein eines Sprungs; aber dieser Sprung ist nur scheinbar; die Verbindung unter den Hauptideen ist wirklich vorhanden, aber sie wird zu schnell und folglich nur dunkel gedacht. Die Wege, auf welchen wir zu gewissen Kenntnissen gelangen, sind nicht von einer und derselben Art. Wir erhalten Kenntnisse, wo die Wirkung mehrerer Dinge gleichzeitig ist, durch Anschauungen: dieses ist die sinnliche Erkenntniß. Hier kommt die Totalvorstellung mit einemmal in die Seele, ehe die Theile, aus welchen sie besteht, einzeln gedacht werden. Nur ein längerer Umgang, ein lebhaftes Interesse, eine dadurch gereizte Aufmerksamkeit können machen, daß wir das mannichfaltige einer solchen Vorstellung, das wir in der Totalvorstellung schon mitempfunden haben, bis auf einen gewissen möglichen Grad unterscheiden und einzeln erkennen. Es giebt aber auch andere Kenntnisse, die wir durch Unterricht erhalten. Hier gehen wir von den Theilen aus, um zur Kenntniß des Ganzen zu gelangen. Von dieser Art ist alles, worin wir es zu einiger Fertigkeit bringen. Hier sind anfänglich, wie beym Lesen, Schreiben ꝛc. die Theile hell; aber sie verdunkeln sich wieder, sobald die Fertigkeit entsteht. Denn wer, wenn er es einmal z. B. im

Lesen zur Fertigkeit gebracht hat, stellt sich noch, wie vordem, alle einzelnen Worte oder Buchstaben deutlich vor? Er muß aber doch so wie im Anfang alle einzelnen Vorstellungen haben, alle einzelnen Buchstaben und Worte, so wie vordem durchlaufen, oder alles Lesen ist eine ganz unmögliche Sache. Nur werden sie durch die Schnelligkeit, mit welcher die Partialvorstellungen aufeinander folgen, so sehr verdunkelt, daß sie am Ende in die Idee eines Ganzen unmerklich zusammen fließen, und nunmehr zu gleicher Zeit als eine Totalvorstellung wirken. Wir denken, schliessen und handeln sodann, als ob unsere Gedanken keine Vorstellungen, als ob unsere Schlüsse keine Prämissen, und unsere Handlungen keine Triebfedern und Bewegungsgründe hätten, als ob alles, was wir thun, von uns ohne Ursache unternommen würde. Auf diese Art behaupten wir sodann tausend Sätze mit großer Zuversicht, und wir sind in Verlegenheit, auf Verlangen die nöthigen Beweise zu geben. Noch weniger wissen wir, wie wir zu einer gewissen Idee oder zu einen gewissen Grundsaz gekommen sind. Wer dies läugnen will, der mache doch in der Geschwindigkeit einem Kind, eine ihm sehr geläufige Idee, die Zahlen, oder die Vorstellung von unserer Erdkugel begreiflich; oder er frage sich selbst, wie er zu diesen Vorstellungen gekommen sey; er versuche es einmal sich selbst, die Figur der Erde zu beweisen. Er muß sich sehr bald das Geständniß thun, daß er diesen Saz entweder auf bloses Wort oder

Ansehen seiner Lehrer ohne alle Beweise angenommen hat, oder daß sich in der Mittelzeit durch öfteres Denken, die Beweise so sehr verdunkelt haben, daß er nun alle Mühe hat, solche zu erneuern und zur Deutlichkeit zu erheben. Ich muß hier noch im vorbeygehen anmerken, daß die Beobachtung und der Unterricht der Kinder die beste und einzige Schule sey, in welcher wir die Entstehung unserer Begriffe und Urtheile mit Genauigkeit beobachten, und mit Zuversicht erforschen können.

10) Wir gebrauchen im gemeinen Leben tausend Worte, wir wenden sie täglich und oft sehr richtig an; und doch, wenn wir befragt werden, was wir eigentlich unter diesen Worten verstehen, welche Begriffe wir damit verbinden: so befinden wir uns in der äussersten Verlegenheit, diese Begriffe zu entwickeln. So frage man z. B. jemand, was gut oder schön ist, was er unter den Worten Tugend, Geist, Seele, Zeit versteht; man verlange von ihm den Unterschied zwischen Klugheit und Weisheit, Tugend und Rechtschaffenheit, Pflicht und Verbindlichkeit, Stolz, Hochmuth und Hoffart, zwischen Laster, Sünde, Verbrechen, Fehler, Missethat, Vergehen, zwischen Blödigkeit, Furchtsamkeit, Zaghaftigkeit, Verzagtheit und Schüchternheit, zwischen Instinct, Neigungen und Trieben, zwischen Verlangen und Begierde, Mässigung und Mässig-

keit, Schwermuth, Betrübniß und Traurigkeit, und andern ähnlichen Dingen zu wissen. Man soll erfahren, in welche Verlegenheit selbst mancher Weltweise geräth. Da aber doch jeder Mensch diese Worte sehr häufig gebraucht, und sehr richtig anwendet, so muß er doch offenbar dabey etwas denken. Er muß Gründe haben, warum er sich, bey einem gegebnen Fall, eher dieses als eines andern Ausdruckes bedient. Da er sich nun dessen nicht sogleich bewust ist; da er alle Mühe hat, seine damit verbundenen Vorstellungen zur Klarheit zu bringen; da dies ihm nicht eher gelingt, als wenn er erst bey sich alle die einzelnen Fälle denkt, auf welche er so wohl als andere diese Anwendungen macht: so ist es offenbar, daß sich jeder Mensch bey dem Gebrauch dieser Worte dunkel erinnert und vorstellt, daß hier wieder der Fall sey, auf welchen andere Menschen im gemeinen Leben diesen Ausdruck anwenden. Es geschieht durch ein dunkles Wiedererkennen ähnlicher Fälle, durch eine dunkle Vergleichung des vorliegenden Falls mit andern, die mit diesem eine Aehnlichkeit haben; es geschieht vermittelst dunkler Urtheile und Schlüsse. Hier kann der Leser sich abermal überzeugen, wie viele tausend dunkle Schlüsse wir täglich machen. Jeder Gebrauch, jede Anwendung eines Worts geschieht durch ein dunkles Urtheil. Wir urtheilen allzeit, daß hier der Fall sey, auf welchen dieser Ausdruck paßt. Wir vergleichen in einer unglaublichen Geschwindigkeit diesen Fall mit allen

vorhergehenden ähnlichen Fällen; alle diese Fälle stellen wir uns in dieser, dem Anschein nach, sehr einfachen Handlung dunkel vor.

11) Eben so sind wir sehr geneigt, die Handlungen derer zu beurtheilen, mit welchen wir leben. Wir tadeln oder loben, wir billigen oder misbilligen sie; wir urtheilen im einzeln sowohl als im ganzen, von und über ihren Character, wir sagen z. B. dieser Mensch sey eitel, falsch, niederträchtig ꝛc. Es müssen also wohl Gründe vorhanden seyn, welche uns zu solchen Urtheilen bestimmen. Aber, wenn wir über die Gründe unserer Urtheile befragt werden, so sind wir sehr oft eben so wenig im Stande, diese Gründe namhaft zu machen; zuweilen vermögen wir dies auf gar keine Art, zuweilen nicht ohne Mühe und Nachdenken. Wir müßen uns vorher der Fälle erinnern, von welchen wir dieses Urtheil abgesondert haben; diese führen wir sodann als Beweise an. Von welcher Art war nun die Vorstellung, welche uns zu diesem Urtheil bestimmt hat? — Keine andere als eine dunkle Vorstellung; und diese Vorstellung war in unserer Seele nicht unthätig, sie war vielmehr sehr wirksam, sie hat auf unsere Urtheile Einfluß gehabt, sie hat diese bestimmt.

12) Alle Dinge sind einander ähnlich und eben so gewiß sind sie voneinander unterschieden. Bey einigen ist die Verschiedenheit so auffallend und groß, daß beynahe die Aehnlichkeit ganz

verschwindet; daß der roheste Mensch sie in dem Augenblick ohne Anstand voneinander unterscheidet. Niemand wird behaupten, daß Ich von einem Apfel auf keine Art unterschieden sey. Jeder wird eingestehen, daß ein Apfel kein Fisch, und ein Fisch kein Elephant sey. Aber warum urtheilt jeder Mensch, daß diese Dinge so ganz verschieden seyen? — Es muß ohne Zweifel Merkmale geben, die nicht bey dem einen so wie bey dem andern angetroffen werden, diese müssen wir uns vorstellen. Aber warum zaudern wir, diese Merkmale anzugeben, wenn wir dazu aufgefordert werden? Ganz gewiß haben wir die Vorstellung dieser Merkmale schon von den frühsten Zeiten unserer Jugend, oder wir wären nicht im Stande, Dinge, die so verschieden sind, von einander zu unterscheiden. Welches Kind ist so blödsinnig, daß es einen Fisch mit einem Apfel verwechselt, diesen für jenen hält? Aber wer kann sagen, daß diese unterscheidenden Merkmale, deren Vorstellung wir uns so wenig bewust sind, in uns deutliche Vorstellung seyen?

13) Was ist die üble Laune, das ärgerliche und verdrüßliche Wesen, mit welchem wir so oft befallen werden, wenn es nicht eine lange Reihe, ein ungeordneter Haufe von unangenehmen, ärgerlichen und verdrüßlichen Vorstellungen ist; von Vorstellungen, welche sich bey gewissen Veranlassungen an diese anschliessen, sich vor andern Vorstellungen hervorarbeiten, und

andere angenehmere nicht zur Deutlichkeit gelangen lassen, ohne selbst dazu zu gelangen? Was sind Ahnungen und Bangigkeit, als dunkles Vorhersehen sehr möglicher unangenehmer Vorfälle?

14) Wer nicht glauben will, wie viel darauf ankommt, daß gewisse Vorstellungen hell, daß andere verdunkelt sind; wer sich nicht überzeugen kann, wie sehr sich dieses in unsern Handlungen zeigt, wie diese durch die mindere oder grössere Klarheit gewisser Vorstellungen bestimmt werden, und die nöthige Richtung erhalten: der werfe doch einen Blick in sich selbst. Es kann nicht fehlen, er muß finden, daß alles darauf ankam, von welcher Art, Anzahl und Klarheit seine Vorstellungen sind. Ich wenigstens weiß dies sehr genau aus meiner innersten Ueberzeugung. Ich habe sehr über mich selbst gedacht; jeder Triebfeder meiner Handlung, jeder Vorstellung, welche diese Triebfedern bestimmt, habe ich, so weit ich konnte, in aufsteigender Linie nachgespürt. Ich weiß daher in den meisten Fällen sehr genau, welches Licht oder Schatten der unbedeutendste Vorfall und Erfahrung auf meine ganze Denkungsart wirft. Ich habe an mir erfahren, wie oft eine Vorstellung, in welcher Verbindung sie kommen, mit welcher Stärke sie wirken muß, um bey mir einen Entschluß, eine Handlung hervorzubringen; was und wie viel ich thun muß, um gewissen, noch unwirksamen Vorstellungen die nöthige Stärke und Lebhaftigkeit zu geben; welche Lagen und Auffor-

derungen

derungen ich dazu nöthig habe; was ich und was die Umstände dazu beytragen. Ich habe mir sehr oft die Frage vorgelegt, ob ich wohl im Stande wäre, so lang diese Vorstellung in mir mit dieser Lebhaftigkeit wirkt, das Gegentheil zu unternehmen. Ich habe gefunden, daß ich dies nicht könnte, daß es eher nöthig wäre, diese Vorstellung zu schwächen. Aber dies alles läßt sich andern nicht mittheilen; dies sind Dinge, welche jeder sich selbst sagen, welche er in seinem eignen Zustande gewahr werden muß. Dies sind Dinge, welche jedem, der die dazu nöthige Uebung unterläßt, aller theoretischen Beweise ohngeachtet, noch immer als falsch oder zweifelhaft erscheinen werden.

Im ganzen menschlichen Leben, in jedem Welt- und Zeitalter, unter allen Zonen und Regionen, bey jedem Menschen, vom Kaiser bis zum lezten Sclaven, kommt alles darauf an, welche Vorstellungen die hellsten sind, welche am häufigsten wiederkommen, welche die stärkste Ausbildung erhalten haben. Nach diesen allein handelt jeder Mensch; diese allein sind die bestimmenden Gründe seiner Handlungen; mit diesen, sobald entgegengesezte hell werden, ändert sich sein ganzes Betragen. Die ganze Moral, Menschenkenntniß und Politik, bauen auf diesen Grund. Menschen kennen oder leiten, heißt also: die Reihe ihrer Vorstellungen kennen; wissen, welche Vorstellungen, allen; welche nur einigen Menschen eigen sind; wissen, wie Men-

schen zu diesen besondern Vorstellungen gekommen sind; wissen, welche die hellsten in der ganzen Reihe überhaupt, welche es in einem gegebnen Moment sind. **Menschen kennen** heißt: aus ihren Handlungen auf ihre Triebfedern und Bewegungsgründe, aus diesen auf ihre Vorstellungen, aus der Fertigkeit und Stärke der Handlungen auf die Stärke und Lebhaftigkeit der Vorstellungen, von dem Herzen auf den Kopf schliessen, die Ursach in ihrer Wirkung finden und erkennen. **Menschen leiten** heißt: wissen, was ihre Bestimmung ist, welche Mittel dazu führen; wissen, welche Vorstellungen unserm Zweck, unserer Bestimmung entgegen, welche derselben förderlich sind; wissen, was davon bey diesem Menschen, bey dieser Nation vorhanden ist, oder mangelt; schädliche Vorstellungen schwächen und verdunkeln, gute zweckmäßige Vorstellungen aufhellen, und durch die guten Folgen, welche gezeigt werden, durch ein neues Interesse, welches damit verbunden wird, anziehend machen. Es heißt, gute zweckmäßige Vorstellungen wirksam, lebhaft machen, sie zur Fertigkeit bringen, solche Lagen veranstalten, in welchen der Mensch sich dieser Gründe häufiger, als sonst, erinnern muß, und wo ihm die entgegengesezten Reitze aus dem Gesicht verschwinden, oder dunkler erscheinen. Nur dann erst erhalten, wie ich schon oben gesagt habe, die Gründe der Vernunft, Stärke und überwiegenden Einfluß auf das Herz, und die Handlungen der Menschen, wenn sie erstens aus der Reihe der dunklen Vorstel-

lungen herausgehoben, sodann mit unserm Trieb nach Vergnügen in Verbindung gebracht, und sodann durch öfteres Denken in Folgen und Beyspielen zur Gewohnheit und Fertigkeit, folglich aus der deutlichen Erkenntniß in eine sinnliche und undeutliche verwandelt werden. Wir haben keine Waffen, welche wir mit beßerm Erfolg der Sinnlichkeit entgegen stellen könnten, als eine sinnlich gemachte Vernunft. Daher muß jeder, der es mit Leitung der Menschen zu thun hat, so wie er das eine oder das andere bedarf, die Kunst verstehen 1) dunkle Vorstellungen klar zu machen. Dies geschieht, wenn die Aufmerksamkeit gereizt wird. 2) Klare Vorstellungen deutlich zu machen, durch eine weitere noch mehr geschärfte Aufmerksamkeit auf die Theile der Theile. 3) Deutliche Vorstellungen klar zu machen, durch das Zusammenfassen der einzeln gedachten Partialvorstellungen in eine Totalvorstellung. 4) Klare Vorstellungen zu verdunkeln, durch das Absonderungsvermögen, durch die Aufmerksamkeit auf andere Gegenstände, durch öftere Wiederholung, Gewohnheit, Fertigkeit. So viel hängt davon ab, welche Vorstellungen dunkel oder hell sind.

Ich frage nun, und man läugne es, wenn man kann, welcher Mensch kann gottlos seyn, dem die Vorstellung von der Zukunft so ganz und beständig gegenwärtig ist, daß sie alle andere verdunkelt? Wer niedergeschlagen und muthlos, wenn er sich lebhaft überzeugen kann, daß alles

zu seinem Bessersеyn abzweckt? Wer aufgebracht und rachgierig, wenn er seine Feinde als seine Wohlthäter betrachtet? Wer hat Muth, wenn die Vorstellung von einer unübersteiglichen Gefahr, die Liebe zum Leben, zur Bequemlichkeit und Ruhe lebhafter wirken, als der Trieb nach Ehre, als das Vertrauen auf seine Stärke und Kräfte? — Man lasse in allen diesen oder auch ähnlichen Fällen die Vergessenheit der Zukunft, die Zwecklosigkeit alles Leidens, die Beleidigung seiner Feinde, das Vertrauen auf seine Stärke, kurz alle entgegengesezten Vorstellungen eben so hell und lebhaft werden, die vorhergehenden Vorstellungen schwächen und verdunkeln, — und man sage mir nach aller Erfahrung, welcher Mensch kann noch seyn, was er kurz vorher war? Wodurch anders ist nun diese Veränderung bewirkt worden, als daß gewisse Vorstellungen hell sind, die vordem verdunkelt waren? Alle Mängel und Unvollkommenheiten des Willens gründen sich also auf die Mängel des Verstandes, auf Unwissenheit und Irrthum. Jeder Bösewicht ist nichts weiter als ein Verirrter; wahre Aufklärung über unsere wahren dauerhaften Vortheile, Kenntniß von unserm wahren Interesse zum lebhaften dringenden Bedürfniß, zur Fertigkeit gemacht, ist der einzige Weg, Thorheiten und Verbrechen zu vermindern. Wo diese beyden noch sichtbar sind, da fehlt es zuverläßig an den dazu nöthigen Begriffen, da hat etwas in der Seele dieses Menschen einen Werth, den es nicht verdient; da haben sich ganz falsche Vorstellungen von dem Werth

der Güter dieser Seele bemächtigt; ein solcher Mensch verkennt seinen Vortheil, es fehlt ihm an der nöthigen Aufforderung und Lage, über dieses Interesse zu denken. Die Eindrücke, wenn es auch deren bey ihm machen sollte, sind zu schnell, schwach, vorübergehend und leicht. Wo die Aufforderung darüber zu denken zu schwach ist, wo die Zerstreuung zu bald wieder eintritt, ehe diese Vorstellung feste Wurzeln gefaßt hat; wo sinnliche lebhaftere Vorstellungen und ein näher liegendes Interesse sogleich an dessen Stelle treten, und alle guten Lehren verdunkeln; wo mächtigere sinnliche Triebe unaufhörlich gereizt werden; wo noch Auswege offen stehen, und erkünstelte, günstige Auslegungen, in Menge vorhanden sind; wo endlich das Beyspiel anderer einladet, auffordert und berechtigt: da kann man die grösten Wahrheiten lesen, hören, lehren, wissen und beweisen, — und ein Bösewicht seyn.

Um nach den Vorschriften der Vernunft zu handeln, um den stärkern Reiz der sinnlichen Vorstellungen zu entkräften, um vor einem gegenwärtigen Gut ein entfernteres zu begehren, wird etwas mehr als bloßes Wissen, als eine trockene, speculative, theoretische Kenntniß dieses entfernten Vortheils erfordert. Das entfernte Gut muß näher gebracht werden. Es muß mit der Lebhaftigkeit eines gegenwärtigen anziehen, es darf nie aus den Augen gelassen werden, die Vorstellung davon muß zur Fertigkeit werden, keine andere darf eine stärkere und lebhaftere Ausbildung er-

halten. Ehe dies alles geschehen kann, muß diese Idee, aus ihrer Dunkelheit herausgehoben werden, und damit der Mensch gereizt wird dieses zu thun, muß ein großes lebhaftes Interesse vorhergehen, welches seinen Blick dahin kehrt. Ohne dieses Interesse, ohne das nöthige Bedürfniß, welches jeder fühlen muß, würde kein Mensch eine einzige seiner Vorstellungen zu einiger Klarheit, und noch weniger zur Deutlichkeit erheben. Dies muß ihn reitzen, den ungeheuren Vorrath seiner dunklen Vorstellungen zu bearbeiten, einige derselben vermittelst der Aufmerksamkeit zu beleuchten. Jede solche, durch diesen Weg hell gewordene Vorstellung, zieht sodann alle ihr verwandten nächstliegenden Ideen sogleich nach sich; auch diese arbeiten sich aus ihrer Dunkelheit hervor, indem sie sich an den Hauptgedanken schliessen, und von diesem ihr Licht erhalten, so wie sie mit ihm in ihre erste Dunkelheit zurück treten. So entdecken wir die Fehler und Mängel unserer Freunde, für welche wir während unserer Freundschaft gar keine Augen hatten, in großer Menge, sobald wir mit ihnen zerfallen. Welch ein scheußlicher Mann ist sodann auf einmal dieser Freund! Dieser Engel ist nun gählings zu einem Teufel umgestaltet, weil die Lebhaftigkeit, mit welcher die Beleidigung gedacht wird, alle seine Vorzüge verdunkelt, den Blick von seiner guten Seite abwendet, und mit sich alle Fehler und Mängel empor hebt. So kann der Todesfall, oder die Abwesenheit eines geliebten Gegenstandes, jeden Ort der Freude unerträglich machen. So wenn einmal in einem

System ein falscher Hauptsaz gefunden ist, fällt die ganze übrige Reihe von Schlüssen ebenfalls zusammen. So wenn einmal unser Vertrauen beleidigt ist, finden wir bey jeder, selbst der unschuldigsten Veranlassung, Ursachen des Mistrauens. So sieht der Eifersüchtige in jeder Handlung, in jedem Blick seiner Geliebten Untreue und Verrath. Alle diese heben aus dem großen Vorrath ihrer Erkenntniß nur so viel heraus, als zur Hauptidee paßt, als ihre Aufmerksamkeit gereizt wird. Alles übrige sehen sie schwächer; aber in ihrem Fache sieht niemand so hell und so scharf. Man kann sagen, daß gewisse, und sehr viele Vorstellungen, weil die Gelegenheiten, sie zu sammeln, sehr häufig und allen Menschen gemeinschaftlich sind, in der Seele eines jeden einzelnen Menschen vorhanden sind; aber sie sind noch unbearbeitet und roh, bis das Interesse kommt, das sie hervorsucht. Die Verschiedenheit der menschlichen Charactere besteht also nicht so sehr in der Verschiedenheit der Vorstellungen, als in der unähnlichen Ideenreihe, in welcher bey dem einen Menschen gewisse Ideen früher, häufiger und lebhafter vorkommen, als bey einem andern, als vorzüglich darin, welche von den bey jedem Menschen gleichzeitig vorhandenen Ideen hell oder dunkel sind, welche noch roh und unbearbeitet liegen, welche andere zur Klarheit und Deutlichkeit gekommen sind. Da wir, wie ich schon oben erwähnt habe, die Eigenschaften der Gegenstände durch unsere Erkenntniß nicht erst schaffen; da wir blos die Eigenschaften und

Merkmale herausschauen, welche unabhängig von unserer Erkenntniß in den Gegenständen selbst sind: so entwickeln wir blos das Mannichfaltige, das sie uns mit einemmal in einer Totalvorstellung darstellen. Wir wenden die Aufmerksamkeit von der einen dieser zusammen empfundenen Eigenschaften auf eine andere. Die Aufmerksamkeit und das Interesse machen sodann, daß jeder in derselbigen Welt seine eigene, von der Vorstellung eines andern ganz verschiedene Welt sieht. Alle Menschen haben einerley Stof ihrer Erkenntniß; aber nicht alle bearbeiten diesen Stof auf einerley Art, weil das Interesse und die Bedürfnisse verschieden sind. Insofern hatte Socrates recht, daß jeder Lehrer durch seinen Unterricht nichts weiter als Geburtshülfe leistet; er kann bloß, wenn er mit Nutzen und Erfolg arbeiten will, die schlummernden Ideen erwecken, die Aufmerksamkeit dahin lenken, wohin sie gerichtet werden soll. Er kann dies dadurch bewirken, daß er das Interesse rege macht, indem er das Bedürfniß nach gewissen Vorstellungen hervorbringt. Jede Kunst, jedes Gewerb, jeder Stand und jedes Lebensgeschäft giebt solche Bedürfniße, und folglich ein solches Interesse. Dies macht, daß mit jedem der obigen, gewisse ihm allein eigene Kemtniße verbunden sind; Kenntnisse, welche allen übrigen, welchen dieses Interesse und diese Bedürfnisse mangeln, dunkel, gleichgültig oder ganz unerreichbar sind. So z. B. wer kennt außer dem Schäfer jedes Schaaf einer Heerde? Wer ist in den Augen seines Kammerdieners groß? Wer kann,

gleich dem Fleischer, aus dem bloßen Gefühl das Gewicht eines Schlachtviehs so genau bestimmen? So kennt der Mahler und der Kunstverständige die Manier aller großen Meister, jeden Pinselstrich, welcher die Copie vom Original unterscheidet; so kennt ein geübtes Ohr jeden Mißton; der Weinhändler die Güte, das Alter und den Pflanzort der Weine; der Botaniker den feinsten Unterschied jeder Pflanze. Jeder von uns, indem er eben diese Schaafe, das Schlachtvieh, die Weine, Gemälde, Töne und Pflanzen sieht und empfindet, empfindet so gut als der Kenner, von seinen Totalvorstellungen alle Merkmale, durch welche dieser das eine von dem andern unterscheidet; aber unser Interesse, welches uns unser Stand und unsere Lebensart geben, wenden unsere Aufmerksamkeit von diesen Merkmalen ab, und auf andere hin, die uns näher betreffen. Dies macht, daß wir sie nicht unterscheiden, daß wir sie nur dunkel erkennen. Wer sich ferner nur mit wenigen einförmigen Gegenständen, kraft seines Berufs, ausschliessenderweise beschäftigen muß, dem werden lange Gewohnheit, mindere Zerstreuung, und die damit nothwendig verbundene Langeweile, nebst dem unaufhörlich wachen Erweiterungstrieb (man erinnere sich hier der Hirten, der ersten Erfinder der Astronomie) ganz gewiß Dinge an einem Gegenstand bemerken machen, die jeder andere, ob er sie gleich eben so wohl empfindet, gänzlich übersieht, weil seine minder gereizte Aufmerksamkeit, über solche feine Unterscheidungen gänzlich hinwegeilt, um dort zu verweilen, wo

sein ihm eigenes Interesse besser befriedigt wird. Dies macht, daß kein Mensch in irgend einem Fache groß geworden ist, noch weniger irgend eine große und tiefsinnige Entdeckung gemacht hat, der sich nicht eben diesem Fache ausschliessenderweise gewidmet, und von aller Zerstreuung sorgfältig losgerissen hat. Wer Entdeckungen machen will, muß bey einem Gegenstand lang verweilen, ihn von allen Seiten, nach allen Verhältnissen betrachten, seine Theile in noch weitere Theile auflösen, und dies alles unter sich selbst sowohl, als mit andern Gegenständen sehr genau vergleichen können. Um diesen Preis allein enthüllen sich jedem die Geheimnisse der Natur und der Kunst; wer diese sucht, darf sich Beharrlichkeit und lange anhaltende Geduld niemals gereuen lassen. Lebhafte Geister und Temperamente sind daher meistentheils unfähig, tiefsinnige Aufgaben zu lösen, oder einen Gegenstand vollständig zu erschöpfen. Sagacität, oder ein schneller treffender Blick, der den Augenblick hascht, wo sich die Natur verräth, der glücklicherweise zuerst ohne Umwege, gleich auf diejenige Seite stößt, welche die wichtigste, fruchtbarste, und, so zu sagen, der Schlüssel zu aller weitern Erkenntniß ist, ist das einzige, was solchen Menschen zur Entschädigung, obgleich nicht allzeit gegeben ist. In diesem Fall erfinden sie bloß, sagen, daß es so sey, ohne zu wissen, warum es so sey, und überlassen es dem kältern und langsamern Forscher, die nöthigen fehlenden Beweise zu ergänzen; sie übersehen mit einem einzigen

Blick eine Menge von Fällen und Schlüssen; aber sie sind auſſer Stande, diese Reihe von Schlüssen gehörig zu entwickeln.

Ich habe für das Daseyn und die Wirksamkeit dunkler Vorstellungen so viele Gründe und unläugbare Erfahrungen angeführt, daß man sich das Läugnen und Widersprechen zur Absicht und Gesez gemacht haben muß, wenn man beyde noch fernerhin läugnen will. Aber damit habe ich noch lange nicht bewiesen, was ich zu beweisen habe. Wir stoßen hier vielmehr auf unsere (oben) berührte zweyte Frage über den Grund dieser Vorstellungen. Hier ist es, wo wir Widerspruch finden. In mehr denn einer Schule wird behauptet, daß dieser Grund ganz allein logisch sey. Dieses Logische wird nicht dem Reellen, sondern dem Metaphysischen, das sich auf die Beschaffenheit der Dinge an sich bezieht, entgegengesezt. Dies alles geschieht aus der Ursache, weil alle unsere Anschauungen bloß in Vorstellungen von Erscheinungen bestehen, weil alle Merkmale, welche wir an den Gegenständen entdecken mögen, nie Merkmale von den Beschaffenheiten der Dinge an sich, sondern nur von den Vorstellungen der Erscheinungen, mithin von unserer Art und Weise die Dinge anzuschauen, sind. Es fragt sich also: haben dunkle Vorstellungen einen auſſer unserer Erkenntniß ihnen entsprechenden reellen objectiven Gegenstand? Ich finde mich berechtigt, diese Frage mit allem Grund zu bejahen.

Wenn der Unterschied und die Eintheilung der Vorstellungen in dunkle, klare und deutliche bloß allein logisch wäre; wenn keiner dieser Vorstellungen außer der Seele ein objectiver Gegenstand entspräche: so müsten alle unsere Vorstellungen ganz subjectiver Natur seyn; dunkle, klare und deutliche Vorstellungen alle ohne Ausnahme, hätten außer der Seele keinen Gegenstand oder Grund, oder dieser Grund und Gegenstand müsten die Erscheinungen seyn. Es kommt also alles darauf an, was diese Erscheinungen sind, ob sie selbst etwas reelles sind, ob ihnen ein objectiver Gegenstand außer der Seele correspondirt, ob es übersinnliche reelle Gründe dieser Erscheinungen giebt. Giebt es deren keine, so ist alles subjectiv, alle unsere Erkenntniß hat gar keinen Gegenstand und Grund, so ist dieser Grund nicht logisch; jeder Vorstellung unserer Seele, folglich auch den dunklen Vorstellungen, entspricht ein objectiver Gegenstand außer ihr. Dunkle Vorstellungen haben also nur insofern keinen objectiven Gegenstand außer der Erkenntniß, als die Erscheinungen selbst ebenfalls keinen objectiven Gegenstand haben, insofern unsere ganze Erkenntniß subjectiv ist.

Dieser Beweis würde ganz befriedigend seyn, wenn nicht der Zweifel entstünde, wie eine Erscheinung, die ihrer Natur nach, eben darum, weil sie als Erscheinung wahrgenommen werden kann, nie dunkel ist, so wie sie der Gegenstand der sinnlichen Erkenntniß ist, ebenfalls der Gegenstand einer ganz dunklen Vorstellung

seyn kann, der Gegenstand einer Vorstellung, deren wir uns auf keine Art bewust sind.

Alle Anschauungen, und folglich auch ihre Gegenstände, die Erscheinungen, sind zusammengesezter Natur und ein Ganzes; ich kann keine Vorstellung eines Ganzen haben, so wenig als es ein Ganzes ohne Theile giebt, ohne mir diese Theile, welche wirklich vorhanden sind, zu gleicher Zeit vorzustellen. Ich habe also, indem ich die Total- oder sinnliche Vorstellung einer Erscheinung habe, die Vorstellung aller übersinnlichen Gründe dieser Erscheinung minder hell, dunkel; folglich ist der Gegenstand der dunkeln Vorstellung so wenig ganz idealisch, als die Erscheinung. Er ist reell, die objectiven Gründe der Erscheinungen sind die objectiven Gründe der dunkeln Vorstellungen. So wie keine Erscheinung ohne diese Gründe möglich wäre, eben so wäre keine Vorstellung einer Erscheinung, als einer Totalvorstellung, ohne die Partialvorstellungen der Erscheinungsgründe möglich. Wenn die Erscheinungsgründe objective Realität haben, so haben es auch die Vorstellungen, welche diesen entsprechen. Sind diese nicht objectiv, so mangelt es freylich den dunkeln Vorstellungen an einer objectiven Realität. Aber dann ist auch zu gleicher Zeit unsere ganze Erkenntniß ganz subjectiv. Es müßen also die dunklen Vorstellungen, ohne welche keine klaren und deutlichen möglich sind, ein in der Ferne liegendes correspondirendes Object haben, etwas das nicht weiter Erscheinung, das der Grund aller

Erscheinung ist. Das heist: kein Gegenstand könnte uns als ein physisches Ganzes erscheinen, und als solches vorgestellt werden, wenn es keine Theile dieses physischen Ganzen gäbe, wenn wir nicht zugleich die Vorstellung dieser Theile hätten, indem wir die Totalvorstellung haben. Nun haben wir die Vorstellung dieser Theile nicht deutlich, also dunkel und verworren; folglich haben dunkle Vorstellungen einen ihnen entsprechenden objectiven Gegenstand außer der Seele. Der Grund dieser Vorstellungen ist also nicht blos logisch. Obgleich den dunklen Vorstellungen keine eigentliche Erscheinung als Gegenstand entspricht: so ist es schon genug, daß sie die Bestandtheile der klaren und sinnlichen Vorstellung sind, durch welche wir Erscheinungen erkennen.

Wenn also von dem objectiven transcendenten und metaphysischen Grund der dunklen Vorstellungen die Rede ist, so kommt alles auf die Entscheidung der Frage an: ob alle Erscheinungen sich in das Unendliche, in weitere Erscheinungen auflösen lassen, ob sie folglich einen Grund haben, der eben so viel als gar kein Grund ist; oder ob sich diese Erscheinungen am Ende auf etwas gründen, das selbst keine Erscheinung ist. Ist dies lezte der Fall, so muß dieser Grund entweder die Seele seyn, welche diese Erscheinungen hat, und dann ist alles ganz subjectiv; oder dieser Grund liegt in Dingen, die außer der Seele sind, welche die Gründe der Erscheinungen sind, ohne selbst Erscheinungen zu seyn. Wenn dies

ist, so ist es auch ausgemacht, daß ich mir diese Dinge vorstelle, indem ich mir das Ganze, die Erscheinungen vorstelle. Alle Vorstellungen von den Gründen der Erscheinungen haben also einen metaphysischen transcendenten, übersinnlichen, reellen, physischen Gegenstand; die übersinnlichen Gründe der Erscheinungen, die selbst objectiv sind, sind der Gegenstand der dunklen Vorstellungen; das Daseyn dieser dunklen Vorstellungen ist nicht bloß idealisch und logisch.

Bey allem, was wir wissen, sehen und erkennen, liegen Elemente zum Grund. Bey den Zahlen die Einheiten, bey der Musik und den Sprachen gewisse einfache Grundtöne, bey der Schrift die Buchstaben, Züge und Puncte, bey den Körpern und Erscheinungen etwas das keine Erscheinung ist, und so auch bey unserer Erkenntniß, die dunklen Vorstellungen, als die Elemente unserer gesammten Erkenntniß. Diese Elemente der Erkenntniß haben ihre objective Realität in den physischen Elementen, welchen sie entsprechen, deren Vorstellungen sie sind.

Der Grund aller Erkenntniß ist die physische Welt, die Erscheinungen; der Grund dieser sind die übersinnlichen Dinge. Die Erscheinungen sind nicht möglich, oder bloß subjectiv ohne übersinnliche Kräfte, welche erscheinen. Diese erkennen wir mit, indem wir Erscheinungen erkennen; durch sie wird diese Erkenntniß erst möglich und reell.

Wir haben davon Vorstellungen, die bloß dunkel sind; dunkle Vorstellungen haben also einen Gegenstand außer dem Verstande.

Wenn die physischen Elemente, die übersinnlichen Gründe der Erscheinungen, die diesen entsprechenden dunklen Vorstellungen der Grund und der Stof unserer gesammten Erkenntniß sind: so ist alle höhere und spätere Erkenntniß nichts weiter als Aufhellung, Entwiklung und Auseinandersezung der simultanen Einwirkung, der sinnlichen Eindrücke, dieser übersinnlichen dunkelerkannten Kräfte; so hat Leibniz eine große Entdeckung gemacht, indem er behauptet, daß unsere Sinnlichkeit eine verworrene Erkenntniß sey, die unter der Zusammenhäufung der Merkmale, die wir nicht mit Bewustseyn auseinander sezen können, das enthält, was den Dingen an sich selbst zukommt; so kann der Verstand allein, vermittelst der Aufmerksamkeit, dieses Dunkel bis auf einen bestimmten uns hier möglichen Grad zerstreuen; so behauptet er mit Recht: daß der Verstand allein nur deutliche Erkenntniß und Begriffe gewährt; so besteht seine ganze Verrichtung darin, daß er das, was wir schon durch die Sinne undeutlich erkennen, zur Deutlichkeit erhebt.

Dritte

Dritte Abhandlung,

über

die Einheit der Vernunft

oder den

allgemeinen Zusammenhang unserer Urtheile und Schlüße.

Wenn der Verstand zur höchsten Einheit führt, so führt unsere Vernunft nicht weniger dazu. Das Bestreben nach Uebereinstimmung und höchstmöglicher Einheit ist hier noch unverkennbarer als dort.

Die Vernunft ist das Vermögen, sich Dinge im Zusammenhang vorzustellen. Je allgemeiner der Zusammenhang ist, desto größer und ausgebildeter ist unsere Vernunft. Da es keinen Menschen giebt, welcher sich nicht einige Dinge im Zusammenhang denkt, so giebt es auch schwerlich einen Menschen, welcher ganz ohne allen Vernunftgebrauch wäre. Ein solcher Mensch heißt aber darum noch nicht vernünftig. Nur derjenige verdient diesen Namen, welcher sich viele weit von einander liegende Dinge in einem höhern und allgemeinern Zusammenhang vorstellt. Die Größe des von uns vorgestellten Zusammenhangs bleibt daher immer das Maas der jedem Menschen eigenen Vernunft.

Wenn kein Vernunftgebrauch ohne allen Zusammenhang gedacht werden kann, so müßen sich gewiße Dinge zu einander als Gründe oder Folgen verhalten. Es muß daher wenigstens einen subjectiven Zusammenhang, einen Zusam-

menhang der Vorstellungen und Wahrheiten geben. Denn gäbe es keinen solchen Zusammenhang, so würde in unsern Vorstellungen und Urtheilen keine Uebereinstimmung, und folglich keine Wahrheit statt finden können. Sie könnten einander widersprechen, wir könnten diesen Widerspruch nicht einsehen, oder unsere Seele würde wenigstens außer Stande seyn, eine so ungeheure Mannichfaltigkeit zu übersehen, und das geringste davon zu erkennen. Es würde daher dem Menschen unmöglich fallen, sich von irgend einer Wahrheit zu überzeugen.

Aus dieser Ursache stehen nothwendig alle Wahrheiten in einem allgemeinen Zusammenhang. Denn wäre dies nicht, so könnte es Wahrheiten geben, welche selbst durch die höchste Vernunft mit keiner andern verbunden werden könnten, welche folglich von keiner Vernunft erkannt werden könnten. Solche Wahrheiten könnten gar nicht bewiesen werden. Denn beweisen heißt eine niedrigere Wahrheit mit andern, und besonders mit einer höhern und allgemeinern, in Verbindung setzen, und auf diesem Weg ihre Nothwendigkeit zeigen. Wo daher Beweise möglich sind, da ist auch unläugbarer Zusammenhang.

Aber der Beweis von mehrern Sätzen kann nur durch einen höhern und allgemeinen Saz geführt werden: denn jeder Vernunftschluß sezt wenigstens einen allgemeinen Saz voraus. Bey

allgemeinen Sätzen kommen allgemeine Begriffe vor; und aus dieser Ursache muß der Verstand der Vernunft vorarbeiten, und ohne Ausbildung des Verstandes ist kein Vernunftgebrauch möglich. Aber schon aus dieser Ursache wird es klar, daß die Vernunft, welche von dem Verstand so sehr abhängt, nicht weniger als dieser auf Einheit dringt.

Da alles, wodurch ein anderer Saz bewiesen werden soll, selbst wahr, und folglich die Ueberzeugung von dessen Wahrheit eben so möglich seyn muß: so muß es höhere Sätze geben, indem es Beweise der Beweise geben muß. Dies führt entweder in das Unendliche, oder wir stossen endlich auf Wahrheiten, welche durch keine höhere bewiesen werden können, auf Grundwahrheiten, auf höchste und allgemeinste Wahrheiten, welche der Grund aller übrigen sind. Dies führt folglich zur lezten Einheit, weil wir auch hier, wie beym Verstand, auf ein leztes und Allgemeinstes stoßen. Ein solcher Vereinigungspunct bringt in unsere Vorstellungen Uebereinstimmung; und je größer die Uebereinstimmung ist, welche durch eine gegebne Vorstellungsart entsteht, um so vernunftmäßiger ist diese Vorstellungsart, je mehr gründet sie sich in unserer Vernunft, und je weniger Grund haben wir, eine solche Vorstellungsart zu läugnen oder zu bezweifeln. — Die höchste Uebereinstimmung in unsern Begriffen und Urtheilen ist folglich die höchste Vernunft; und weil Wahrheit da ist,

wo Uebereinstimmung ist, so ist auch da allzeit die höchste Wahrheit, wo die höchste Vernunft ist.

Das Höchste, Lezte und Allgemeinste sind daher die Lieblingsvorstellungen der Vernunft. Die Seele eines jeden Menschen gravitirt gegen solche Vorstellungen. Unser ganzes Bestreben geht dahin, sie zu finden. Und das Höchste, Lezte und Allgemeinste ist daher das einzige, durch welches in unsere Erkenntniß die höchste Wahrheit und Uebereinstimmung gebracht werden kann. Es ist die Vorstellungsart, welche unter andern vernunftmäßigen die vernünftigste ist. Und ich begreiffe nicht, wie ein Mensch, deßen Blick das Schicksal seiner Nation überlauft, welcher alles auf diesen an sich erhabenen Gesichtspunct beziehr, und sich darüber fühlt, hier stillstehen und es unterlaßen könne, seinen Blick noch mehr zu erweitern, und seine Nation als einen untergeordneten Theil gegen ein Höheres ganz zu betrachten. Eine solche Vernunft kann unmöglich ausgebildet seyn. Denn nur diejenige Vernunft ist ganz ausgebildet, vollendet und rein, welche alles ohne Ausnahme im Zusammenhang denkt; welche alles, was sie denkt, nicht blos in der Beziehung auf einen großen und erhabnen Gegenstand, sondern in Beziehung auf ein Höchstes, Leztes und Allgemeinstes denkt.

Daher sind die höchsten Gesichtspuncte diejenigen, durch welche sich die höchste, reinste

und hellſte Vernunft verräth, durch welche ſich der vernünftige Menſch von dem ſinnlichen und leidenſchaftlichen unterſcheidet. Dieſer hängt an engern Verhältnißen und an niedrigern Geſichtspuncten. Dieſem Grundſaz zufolge, wollte M. Aurel, was die heutige Welt nicht begreiffen kann, daß man ſich ſeiner Familie, ſeine Familie ſeinem Vaterland und ſein Vaterland dem menſchlichen Geſchlecht unterordnen und aufopfern müße. Dies iſt es, was den ſo verkannten und ſo ſehr verläſterten Cosmopolitismus, und die Liebe der ganzen Natur, troz aller Läſterungen, ſo ſehr über alle andere Neigungen erhebt. Nur ein ſolcher Menſch, in deßen Seele dieſe Neigung die herrſchende iſt, ſieht alles an ſeinem wahren Ort, in ſeiner eigenen Geſtalt, in ſeinen entfernteſten und wichtigſten Folgen. Er gleicht dem Mann, der auf der Spitze eines ſehr hohen Berges ſteht, und von ſeinem erhabnen Standort Dinge entdeckt, welche von allen denen, die da unten am Fuß des Berges ſtehen, keiner vermuthet. Dieſe lachen ſodann ſeiner, und deſſen, was er ſieht, und dünken ſich weiſer, indem ſie ihn nicht begriffen.

Aus eben dieſer Urſache kann ſich unſere Vernunft bey dem Niedrigern nie vollkommen beruhigen. Je niedriger die Gegenſtände unſerer Erkenntniß ſind, um ſo häufiger zeigen ſich die Widerſprüche, um ſo mehr vermehrt ſich unſer Misvergnügen, weil unſere Geiſtesthätigkeit immer mehr beſchränkt wird. Daher will unſere

Vernunft, daß wir ein höchstes Gut, eine höchste und erste Ursache, einen höchsten und lezten Zweck, sammt einer gränzenlosen Dauer unserer selbst erkennen. Keine andere Vorstellungsart ist weniger willkürlich, keine andere bringt soviel Ruhe und Uebereinstimmung in unsere Seele. Keine ist daher vernunftmäßiger und wahrer. Ohne diese Vorstellungen ist keine totale Vernunfteinheit möglich, weil ohne sie der Mensch sich unaufhörlich widerspricht. Diese Vorstellungen sind daher nicht allein wahr, sie müßen noch überdies objective Realität, sogar im transcendenten Sinne haben, weil außerdem die Uebereinstimmung und Wahrheit in unsern Vorstellungen noch nicht die höchstmögliche wäre. Denn es ließe sich eine Uebereinstimmung denken, welche noch allgemeiner und erhabner wäre, welche der lezte Grund von jeder andern Uebereinstimmung ist, und eben diese als die vernunftmäßigste unter allen hätte keine Realität; es gäbe folglich ohne sie keine lezte und totale Einheit der Vernunft.

Auch höchste und lezte Sätze und Grundwahrheiten muß es geben. Oder alle übrigen Wahrheiten sind keine Wahrheiten, alle Beweise haben keine beweisende Kraft. Wollte man die Wirklichkeit solcher Grundwahrheiten läugnen; so müßte man entweder annehmen, daß unsere Vernunft nicht auf Zusammenhang, Uebereinstimmung und Einheit dringt, daß ihr Inconsequenz und Widersprüche eben so willkommen

sind: oder man muß behaupten, daß zwar die Vernunft dieses Bedürfniß allerdings fühlt, daß es aber deßen ungeachtet keinen solchen Focus gebe, in und durch welchen sich unsere Vorstellungen zur Einheit vereinigen, daß folglich unsere Vernunft in einem so dringenden Fall ein ganz vergebliches Bedürfniß fühlt, — ein Bedürfniß, welches auf keine mögliche Art befriedigt werden kann.

Giebt es aber solche Centralvorstellungen und Grundwahrheiten, so ist, wie ich an einem andern Ort bewiesen habe, *) jede derselben nicht allein vom höchsten Gewicht; sie haben noch überdies, ohne weitern Beweis, schon aus dieser Ursache allein, daß nur durch ihre Hülfe eine Vernunfteinheit möglich ist, allen Anspruch auf Gültigkeit und Wahrheit. Denn, gäbe es zwar solche Grundwahrheiten, sie wären aber falsch oder zweifelhaft, so würde unläugbar daraus folgen, daß die uns so nöthige Vernunfteinheit nur durch eine Falschheit, oder wenigstens nur durch eine ganz unerweisbare Voraussetzung zu erhalten wäre. Alle subalternen daraus abgeleiteten Wahrheiten würden eben so wenig Werth und Gültigkeit haben, sie würden uns auf keine Art beruhigen, und diese Grundwahrheiten selbst würden folglich ihren Zweck ganz verfehlen. Die gesammte menschliche Erkenntniß würde mit ih-

*) Ueber Wahrheit und sittliche Vollkommenheit. 5te Abhandlung. 1. Theil.

rem Grund zusammenfallen und wanken. Wenn es aber anders Wahrheiten giebt, welche der ganzen menschlichen Erkenntniß zum Grund liegen, und der Grund alles Wissens sind, so müssen diese Grundsätze im höchsten Grad wahr seyn. Dies sind sie durch ihre allgemeine Uebereinstimmung, indem alle andern Sätze von ihnen abgeleitete Folgen sind; sie widersprechen dadurch andern Sätzen so wenig, daß sie vielmehr mit ihnen auf das genauste übereinstimmen. Ihr Beweis liegt in der Allgemeinheit ihrer Folgen, in dem Zusammenhang mit allem, was erkennbar ist. Solche Grundwahrheiten verlieren sogar, wie ich in der oben angeführten Abhandlung bewiesen habe, durch jeden andern Beweis. Denn wodurch wollte man sie beweisen, als durch Sätze, welche selbst ihre Folgen sind? Man würde folglich einen Kreis durchlaufen, und Dinge, welche erst bewiesen werden sollen, durch sich selbst beweisen. Ich müßte daher nur wiederholen, was ich dort ausgeführt habe. Ihr großer Beweis bleibt immer, daß selbst alle Sätze, durch welche alle andere mögliche Wahrheiten bewiesen werden können, durch welche Beweise möglich sind, falsch wären, wenn ein solcher Saz falsch wäre. Bey Sätzen dieser Art bleibt also nichts übrig, als den Gegner durch die That selbst, durch die Folgen, durch unaufhörliche bestättigende Anwendungen auf alle vorkommende Fälle, durch den Ueberblick auf alle übrigen Theile unserer Erkenntniß, durch den daher sich ergebenden Widerspruch oder die allgemeine Uebereinstimmung das

Geständniß abzunöthigen, daß jede andere von uns anerkannte Wahrheit, auf welche wir uns nothwendig berufen, und so viel zu gut thun, nie als eine solche anerkennt werden könnte, wenn Grundsätze dieser Art falsch wären; daß wir mit ihrer Gültigkeit das ganze Gebäude der menschlichen Erkenntniß niederreissen und vernichten würden.

Ein Saz dieser höhern Art scheint mir, nebst der Behauptung von einem objectiven Daseyn unserer selbst sowohl als anderer Gegenstände ausser uns, der so beruffene, so oft angeführte, aber selten in seinen unendlichen Folgen und Anwendungen allgemein gedachte Saz des zureichenden Grundes zu seyn, das Gesez der Caussalität, der Saz, daß in der gesammten Natur nichts ohne Grund geschehe, daß alles, was ist und geschieht, seine Ursache habe, ohne welche nichts seyn oder geschehen kann. Dieser Saz, er sey nun objectiver, subjectiver oder vermischter Natur, sollte daher ohne weiters als ausgemacht angenommen werden, alle Zweifel dagegen sollten aufhören, sobald erwiesen werden kann, daß er als eine Bedingung und Grundgesez alles Denkens unserer Erkenntniß zum Grund liegt. Dieser Beweis, welchen ich so eben versuchen werde, wird noch strenger beweisen, wenn wir vorher gegen die Sceptiker zu beweisen suchen, daß etwas einen Grund habe. Wenn sich zu diesem Ende meine Leser mit mir entschliessen

können, auf einige Zeit anzunehmen: Nichts, gar Nichts habe einen Grund — jeder Grund oder Ursache, selbst die Erkenntnißgründe, seyen eine Usurpation unserer Vernunft — wir wollen zu diesem Ende diesen Begrif und Saz unter seinen manchfaltigen Gestalten, in welche er sich verhüllt, aufsuchen, und zur gefälligen Probe aus der menschlichen Erkenntniß hinwegnehmen, und uns vorstellen, als ob dieser Begrif nicht vorhanden wäre: wir wollen sodann sehen, wie weit wir ohne dessen Beyhülfe kommen können.

Ich kann mir vorstellen, daß man diese Art zu beweisen, nicht sonderlich liebt; daß meine Leser directe und apodictische Beweise statt des apagogischen und indirecten verlangen werden. Dies soll auch in der Folge geschehen. Ich will nur diesen Beweis zuerst versuchen, und sodann die Natur und den wahren Sinn dieses Satzes näher bestimmen, und seine Wahrheit auf eine directe Art beweisen. Der apagogische oder indirecte Beweis, so wie ich mich deßen bediene, soll meinen Lesern den Gegenstand der Frage von allen seinen möglichen Seiten darstellen. Um alle Einseitigkeit zu vermeiden, und Totalität in die Vorstellung meiner Leser zu bringen, nehme ich jede der hier möglichen Vorstellungsarten durch eine einstweilige Voraussetzung als ausgemacht an. Ich lege eine nach der andern zum Grunde unserer Erkenntniß, und folgere daraus. Da von ganz entgegengesezten Vorstel-

lungsarten nur eine die wahre seyn kann, so überlaße ich, nachdem ich die Folgen von beyden Seiten dargestellt und die Anwendung gemacht habe, die Auswahl, wie das Urtheil, welche Vorstellungsart die wahre sey, der Willkühr meiner nun hinlänglich unterrichteten Leser. Sie sollen urtheilen, wie man raisoniren müße, um sich nicht zu widersprechen; ob man sich nicht widerspreche, wenn man z. B. alle Gründe läugnet, und doch zu gleicher Zeit von einer andern Seite Dinge behauptet, welche das Daseyn der Gründe als ausgemacht voraussetzen. Sie sollen urtheilen, inwiefern ein Saz zu der einen oder zur andern Voraussetzung paßt. Bey den ersten Grundsätzen unsers Denkens ist dieser Weg beynahe der einzige, um zur Gewisheit über die Wahrheit solcher Grundsätze zu gelangen. Denn ihre Wahrheit hängt von ihrer Allgemeinheit ab. Diese ist es also eigentlich, welche bewiesen werden muß. Dies kann aber nicht geschehen, ohne die Anwendungen zu machen, Folgen anzuführen, und auf diese in der möglich grösten Anzahl aufmerksam zu machen. Wenn ein solcher Grundsaz als der höchste angegeben wird, so muß dies bewiesen werden. Es muß bewiesen werden, daß alle übrigen Grundsätze unserer Erkenntniß in ihm enthalten sind. Dies geschieht eben so gut, wenn man beweist, welche Sätze in dem Gegentheil eines gegebnen Grundsatzes enthalten sind, was unter dieser Bedingung geläugnet werden muß, um sich nicht zu widersprechen. Vielmehr reizt diese Methode durch

das Auffallende der Folgen unsere Aufmerksamkeit ungleich mehr; wir entdecken durch die angenehmste Ueberraschung, in welchem engen Zusammenhang alle unsere Vorstellungen stehen, welche Begriffe und Grundsätze einander voraussetzen, was man noch mehr läugnen muß, wenn das eine geläugnet wird, welche andere Dinge mit ihrem Grund hinwegfallen, welche Vorstellungen folglich sich als Bedingungen zu vielen andern dergestalt verhalten, daß diese leztern ohne erstere aufhören denkbar zu seyn. Stößt sich einer meiner Leser an diesen Folgen, so braucht er nur das Negative als positiv auszudrücken, so hat er eben dadurch den einzigen directen Beweis, welcher hier möglich ist. Und im Grunde scheint sogar ein solcher apagogischer Beweis apodictisch zu seyn. Denn das zu erweisende folgt unmittelbar aus Gründen, aus der Natur des Gegentheils. Es wird wenigstens die Falschheit des contradictorisch entgegenstehenden Satzes, z. B. des Satzes, daß gar nichts einen Grund habe, apodictisch erwiesen. Ist dieser Saz apodictisch falsch, so ist der entgegenstehende, daß es einige Gründe gebe, gegen die Sceptiker apodictisch erwiesen, indem es apodictisch gewiß ist, daß von zwey widersprechenden Sätzen der eine wahr seyn muß, sobald der andere von erweislicher und notorischer Falschheit ist. Im apagogischen Beweis wird die Wahrheit eines Satzes durch die Unmöglichkeit des Gegentheils bewiesen; und dies heißt nicht minder beweisen. — Nun zu dem Beweis selbst.

Der Voraussetzung zufolge, daß gar nichts einen Grund habe, wenn diese die einzige und wahre Vorstellungsart wäre, müsten wir auf folgende Art schließen, wenn man anders schließen und folgern kann, nachdem man alle Gründe läugnet oder bezweifelt.

Wenn gar nichts einen Grund hat, so giebt es eben so wenig Gründe von unsern Vorstellungen. Es giebt eben so wenig Erkenntnißgründe, als es reelle physische und transcendente Gründe giebt, wir müßen zu diesem Ende

1) alle Wörter, welche sich auf diesen Begrif mittel- oder unmittelbar beziehen, und solchen voraussetzen, als leere oder irrführende Worte aus unsern Sprachen verbannen. Solche Worte sind: Grund, Folge, Wirkung, Ursache, Zusammenhang, Kraft, Vermögen, Wirksamkeit, Wirken, Thun, Handeln, Leiden, Schließen, Urtheilen, Beweisen, Gemüth, Seele, Vernunft, Verstand, Sinnlichkeit, Object, Subject, Vater, Sohn, Verdienst, Schuld, Straffe, Belohnung, Imputation, sammt allen Wörtern, welche das Daseyn oder Einwirken einer physischen, moralischen, oder was immer für einer Kraft voraussetzen. Nicht diese Worte allein, auch ihre Begriffe fallen hinweg. Man stelle sich die Verwirrung und die Folgen vor, welche daraus entstehen werden. Oder vielmehr, man versuche

zu reden oder zu denken, ohne sich dieser Begriffe und Ausdrücke zu bedienen.

2) Wenn der Sinn des Satzes, daß nichts einen Grund hat, sich sogar auf unsere Vorstellungen, auf die Gründe unserer Vorstellungen erstrecken soll: so ist für uns nichts erkennbar; so ist der Saz des Widerspruchs kein Gesez für den menschlichen Verstand; so laßen sich alle mögliche Vorstellungen neben einander denken. Sie stehen sodann, entweder in gar keiner Verbindung, oder diese Verbindung ist zufällig, das Gegentheil kann eben sowohl gedacht werden — in unserer Erkenntniß ist gar keine Nothwendigkeit — Dinge, welche wir als wesentlich verbunden denken, z. B. Vater und Sohn, könnten ohne einander, und unmögliche Dinge könnten als möglich gedacht werden.

3) Wäre aus Mangel von Erkenntnißgründen in unserer Erkenntniß gar kein Zusammenhang, oder wäre dieser Zusammenhang blos zufällig, so hört unsere Vernunft auf, eine verbindende Kraft zu seyn. Es giebt sodann gar keine Vernunft. Alles Schließen, Urtheilen und Philosophiren hört nicht minder auf. Alle Philosophie ist ein Unding. Nichts kann bewiesen werden, wo alle Gründe mangeln, und keine Nothwendigkeit dargethan werden kann, indem alle Vorstellungen nur zufälliger Weise auf einander folgen. Wo aus Mangel aller Gründe nichts bewiesen werden kann, da ist auch eben

so

so wenig eine Erkenntniß des Wahren und Falschen, und noch weniger eine Gewisheit möglich. Denn der Saz, daß Etwas einen Grund habe, wird bey allen Beweisen stillschweigend als die erste Bedingung vorausgesezt, und da die ganze menschliche Erkenntniß in allen ihren Theilen muß bewiesen werden können, so liegt diese Behauptung der ganzen menschlichen Erkenntniß zum Grunde.

4) Die einzelnen Theile unserer Erkenntniß, deren ganzes Bestreben auf die Erforschung der Gründe geht, als z. B. alle Philosophie, Physic, Arzneykunde, Menschenkenntniß, Geschichte, Genealogie, haben eben so wenig eine Realität und Zusammenhang. Nicht nur alle vorgebliche Vorstellungen, Empfindungen und Erfahrungen, sammt allen Begriffen entstehen unabhängig von aller äußern und innern Veranlaßung; nicht allein alle Erfahrung ist ein bloßes grundloses Blendwerk; sondern auch alle diese Vorstellungen, Erfahrungen, Empfindungen und Begriffe hängen auch unter sich entweder gar nicht, oder nur auf eine sehr zufällige Art zusammen. Man kann mit dem vollsten Recht aus gewißen Erfahrungen ganz entgegengesezte Begriffe, aus gewißen Begriffen ganz entgegengesezte Schlüße ziehen. Kein System, über was immer für einen Theil unserer Erkenntniß, ist möglich. Das System des Scepticismus, das System, welches alle Erkenntnißgründe läugnet, das System, welches sie vertheidigt, alle diese Systeme sind ein Geweb

von Sätzen, deren Zusammenhang willkührlich, geträumt, zufällig und ganz unerweislich ist.

5) Zwecke und Absichten sind ebenfalls Gründe, welche, wie man glaubt, den Grund unserer Thätigkeit enthalten, und dem Willen seine Richtung geben. Nach der bisher gewöhnlichen Vorstellungsart beruht auf der Erkenntniß der Zwecke alle Weisheit der Menschen. Wo alle Gründe mangeln, da giebt es keine Zwecke, da ist alle Weisheit Thorheit, da ist nichts, was unsern Willen bestimmt. Da entstehen alle Begierden aus Mangel von allen Bewegungsgründen, unabhängig von aller Vorstellung des Guten und des Bösen. Unser Wille ist ein Unding, er ist an gar keine Gesetze gebunden, er kann das Gute als gut verabscheuen, und das Böse als bös begehren. Wir können ohne alle Gründe handeln, wir können gegen alle Gründe handeln. Was vermögen sodann, über solche eigenmächtige Despoten, Vernunft, Erziehung, Religion, Gesetzgebung, Beyfall, Tadel, Straffe, Belohnung, Schmerz und Vergnügen? wozu bedienen wir uns all dieser Mittel? wozu sind sie gut?

6) Wo aus Mangel von Erkenntniß und Realgründen kein nothwendiger Zusammenhang ist, welcher macht, daß auch andere Dinge nothwendig werden: da hört alles Vorhersehen, und mit diesem alle Klugheit auf. Da würde es Thorheit seyn, auf Mittel zu denken, Uebeln

vorzubeugen, oder Anstalten für die Zukunft zu treffen.

7) Wo wir Menschen eine Nothwendigkeit erkennen, (und diese erkennen wir doch in sehr vielen Fällen, z. B. bey allen Beweisen) da nehmen wir auch einen Grund an, durch welchen etwas nothwendig wird. Wenn aber nichts einen Grund hat, so giebt es auch keine Nothwendigkeit. Denn alles ist sodann zufällig. Es ist zufällig, daß wir sind; unser Daseyn hat keinen Zweck. Wo kein Zweck und keine Bestimmung ist: da ist kein Plan des Lebens möglich; da giebt es keine Mittel; da ist nichts gut oder bös; da giebt es weder eine Vollkommenheit noch Unvollkommenheit, welche wir erreichen oder vermindern sollen. Da fällt unsere ganze Sittenlehre als grundlos zusammen: denn da ist es ganz gleichgültig, ob, und wie wir handeln. Da ist es eben so zufällig und gleichgültig, daß wir diese Eigenschaften und Kräfte haben, daß wir so handeln und begehren. Wir könnten die entgegengesezten Eigenschaften haben, und dieselbigen seyn, und eben so handeln.

Aber wozu führe ich für die Wirklichkeit der Erkenntnißgründe, Gründe an, durch welche ihr Daseyn nothwendig wird, wenn es wahr ist, daß es keine Erkenntnißgründe giebt? Wozu beweise ich, wenn alle Beweise nichts beweisen? Die Ungereimtheit ist von dieser Seite zu groß, als daß man die Wirklichkeit der Erkenntniß-

gründe mit Vernunft bezweifeln könnte. Alle Einwürfe scheinen daher vielmehr auf das Daseyn physischer Gründe zu gehen. Aber auch hier würde man wenigstens einen physischen Grund eingestehen müßen. Denn es müste sonderbar auffallen, daß unsere gesammte Erkenntniß das einzige seyn sollte, welches gar keinen Grund, welches nicht einmal einen Erkenntnißgrund hätte. Denn aus einer Vorstellung könnte die Wirklichkeit unserer Erkenntniß nicht erkannt werden, weil diese mit zu der ganzen Reihe von Vorstellungen, deren Grund wir erforschen wollen, gehören würde. Gäbe es nun gar keinen Realgrund, so würde unsere Erkenntniß ganz ohne Grund seyn. Unsere Erkenntniß, welche uns auffordert, zu allem einen Grund zu suchen, wäre das einzige, welches keinen Grund hat. Sie allein würde, durch nichts nothwendig, getragen und unterstüzt. Sie allein glieche einer Kette, welche an gar nichts befestigt ist, und so zu sagen in der Luft hängt, und es gäbe auf diese Art eine Erkenntniß, ohne daß es ein Subject gäbe, welches diese Erkenntniß hat.

Alle hier angeführten Gründe beweisen zwar nicht, daß alles einen Grund hat, sie beweisen noch weniger, daß alles einen Real- und noch überdies einen zureichenden Grund hat. Aber sie beweisen, daß es einige Real- und Erkenntnißgründe geben müße, und dies war es, was hier bewiesen werden sollte; theils, weil eben dadurch der Beweis für die Gültigkeit des Satzes

vom zureichenden Grunde in seinem weitesten Umfang schon sehr erleichtert wird; vorzüglich aber, weil alle Angriffe der Sceptiker vor allen andern den Zweifel zu erwecken suchen, ob etwas einen Grund habe, ob nicht alle, und besonders die Realgründe als etwas ganz unerweisliches von unserer Vernunft vorausgesezt und usurpirt werden. Hat dieser Zweifel einigen Schein, so ist es um alle Gewisheit der menschlichen Erkenntniß geschehen. Alles Philosophiren hat ein Ende, sobald es gewis ist, was seit Humes Zeiten mit jedem Tag allgemeiner behauptet wird, daß kein Fall angeführt werden könne, auf welchen der Begrif einer Ursache durchaus passend wäre, daß kein Mensch wahrhaft im Stande seyn soll, zu bestimmen, was eigentlich ein Grund oder eine Ursache sey. Die Gegner sowohl, als die Freunde dieses Satzes vereinigen daher ihre Bemühungen, um die Entstehung unserer Begriffe von Ursache und Wirkung zu erforschen, erstere um ihren Ungrund, leztere um ihre Gültigkeit zu beweisen. Auch wir müßen, ehe wir diesen Saz in seiner Allgemeinheit aufstellen, seine Gültigkeit für einzelne Fälle beweisen; wir müßen diesen Begrif in seine Bestandtheile auflösen, seine Entstehung erforschen, und aus diesem allen beweisen, daß unsere Vernunft diesen Begrif nicht usurpire, sondern dazu vollkommen berechtigt sey. Nur auf diese Art laßen sich die dagegen vorgebrachten blendenden Einwürfe standhaft widerlegen. Meine Leser werden daher erlauben, daß ich bey einem

Gegenstand, auf welchem so viel beruht, länger verweile, um solchen nach seiner Wichtigkeit und Würde weitläufiger zu behandeln.

Soviel man auch in ältern und neuern Zeiten gezweifelt hat; so hat sich doch, soviel mir bekannt ist, noch kein Sceptiker den Zweifel erlaubt, ob die Begriffe von Grund und Folge, und von Ursache und Wirkung in unserer Erkenntniß vorkommen. Vielmehr da niemand eine Thatsache bezweifeln kann, kommen alle streitende Theile darin überein, daß wir uns dieser Begriffe sehr häufig und mit dem besten Erfolg bedienen. Nur darüber wird gestritten: mit welchem Recht wir uns dieser Begriffe bedienen? woher sie entstehen? und welche Realität diese Begriffe haben?

Wir haben auch hier schon sehr viel gewonnen, wenn es uns gelingen sollte, diese Fragen zur Totalität zu bringen, und uns alle hierüber mögliche Vorstellungsarten bekannt zu machen. Es kann deren, wenn ich mich nicht betrüge, nur folgende geben. Die Begriffe von Grund und Folge, von Ursache und Wirkung haben entweder als etwas blos usurpirtes und erschlichenes gar keine Realität, oder sie müssen als solche angesehen werden, an welche unsere gegenwärtige Vorstellungsart wesentlich gebunden ist, — als Denkformen unsers Verstandes, — als Vorstellungen, welche von aller Erfahrung unabhängig sind, welche

sogar aller Erfahrung vorhergehen und diese möglich machen; oder endlich, man muß diese Begriffe aus der Erfahrung ableiten, und ihnen wenigstens eine theilweise objective Gültigkeit zuerkennen. Welche nun dieser drey hier allein möglichen Vorstellungsarten die wahrste sey, wird am deutlichsten erscheinen, wenn wir die Elemente, aus welchen die Begriffe von Ursache und Wirkung bestehen, aufsuchen, und die Realität derselben erforschen.

Das erste Element dieser Begriffe, auf welches wir bey unsern Untersuchungen stoßen, ist die allen Menschen gemeinschaftliche Erfahrung, daß im Gebiet der Erscheinungen, sehr viele Erscheinungen einander so gleichförmig und anhaltend begleiten, daß, so wie deren eine sichtbar wird, auch die andere erfolgt. So, z. B. erfahren wir, daß das Feuer immer leuchte, erwärme und brenne, und gewiße Körper, wenn sie ihm näher kommen, verzehre. Wir denken uns daher das Feuer als die Ursache von Licht, Wärme, Hitze und dem Verbrennen der Körper. Wir erfahren, daß alle Körper, wenn das Hinderniß hinweggenommen wird, aus jeder Höhe sogleich fallen, und nach Größe derselben ihren Fall beschleunigen. Wir schreiben den Körpern eine Schwere zu, und diese Schwere denken wir uns als die Ursache ihres Fallens, das Fallen selbst als die Wirkung dieser Schwere. Wir erfahren ferner, daß mit dem Aufgang der Sonne, Nacht und

Finsterniß entfliehen; daß der Frühling die Zeit der Blüthen, der Sommer die Zeit der Aerndte, und der Winter die Zeit des Frostes und der Kälte sey. Auch an unserm innern Zustand erfahren wir ein gleiches. Sollen wir z. B. in Furcht gerathen, so müßen wir uns vorher in jedem Fall ein Uebel als uns bevorstehend denken. Auch ist keine Liebe oder Zuneigung möglich, wo die Vorstellung von aller Vollkommenheit mangelt, und eben so wenig können wir einen Gegenstand verabscheuen, an welchem wir nur Vollkommenheit und gute Eigenschaften gewahr werden. Wo immer ein Wollen oder was immer für eine Begierde erscheinen soll, da muß die Vorstellung von einem Gut so gewiß vorhergehen, als die Vorstellung von etwas Bösen, wenn von uns ein Gegenstand verabscheut werden soll.

Da dieses erste Element eine bloße Thatsache und Erfahrung im Gebiet der Erscheinungen ist, so werden wir von dieser Seite nichts gewahr, was die Vernunft blos usurpirt, was der Erfahrung widerspräche, oder von dieser unabhängig wäre. Hätte daher der Begrif von Grund oder Ursache keine andere Bestandtheile, so würde er ungezweifelt ganz aus der Erfahrung seyn. Es scheint auch, insofern wir hier stehen bleiben, unsere Vorstellung der vorgestellten Sache zu entsprechen, und aus dieser Ursache eine physische Wahrheit, und folglich in diesem Sinne eine objective Gültigkeit zu haben. Wollte

man dies läugnen, ſo müſte man annehmen, daß keine Erſcheinungen, ſondern bloße Vorſtellungen in all dieſen Fällen einander begleiten; daß alle Erſcheinungen, welche einander zu begleiten ſcheinen, nichts reelles außer unſerer Vorſtellung ſeyen; daß alles begleiten und auf einander folgen keine Eigenſchaft der Sachen, ſondern nur ein Prädicat unſerer Vorſtellungen, oder höchſtens eine Eigenſchaft ſey, welche wir in alle Erſcheinungen hineindenken. Dieſe und ähnliche Behauptungen würden aber die ganze Realität aller Erfahrungskenntniße vernichten, ohne den Hauptſaz zu entkräften: denn es bliebe doch noch immer ſoviel wahr, daß wenigſtens gewiße Vorſtellungen einander unaufhörlich begleiten, und in dieſem Falle bliebe die Frage, welcher man durch dieſe Ausflucht entgehen wollte, doch noch immer zu beantworten. Man könnte und würde noch immer fragen, woher es komme, daß gewiße Vorſtellungen ſo unzertrennlich auf einander folgen; und die Frage, ob es Gründe und Urſachen gebe, würde ſodann nur auf bloße Erkenntnißgründe eingeſchränkt, indem mit der Realität der Erſcheinungen keine andere als phyſiſche Gründe hinweg fallen würden.

Soviel ſcheint demnach gewiß zu ſeyn, daß wir da, wo wir uns einen Grund und eine Folge denken, allzeit gewiße Erſcheinungen vor Augen haben, welche wir miteinander in Verbindung geſehen oder erfahren haben. Wir können daher mit allem Recht dies als einen Be-

standtheil unserer Begriffe von Grund und Folge ansehen und betrachten. Aber dies, daß einige Erscheinungen einander begleiten, erschöpft den Begrif von Grund und Ursache noch bey weitem nicht. Denn nicht alle Dinge, welche einander begleiten, begreifen wir unter der Benennung von Ursache und Wirkung. Es ist zwar wahr, und es ließe sich, wenn hier schon der Ort wäre, sehr streng beweisen, daß alles, was geschieht, nur durch den allgemeinen Zusammenhang geschehen könne; daß alle Dinge dieser Welt einander wechselweis bestimmen, verändern, und insofern auch wechselseitige Wirkungen in einander hervorbringen. Wir halten uns aber doch bey der Bestimmung und Erforschung natürlicher Ursachen, aus Mangel von totaler Einsicht in den allgemeinen Zusammenhang der Dinge, mehr an einzelne, bestimmtere und öfter wiederkommende Erscheinungen, und nennen sodann diese, vor den andern, Gründe oder Ursachen. Diesem Sprach- und Lebensgebrauch zufolge nennen wir im physischen Sinne, nur diejenigen Erscheinungen und Vorfälle, Wirkungen oder Ursachen, welche nie ohne einander angetroffen werden, welche einander immer und allzeit begleiten. Und wenn wir diesem Sinne zufolge, z. B. die Störche nicht als die Ursache von der Wiederkehr des Frühlings betrachten, so sind wir doch geneigt, die mit dieser Jahreszeit verbundene gelindere Witterung, als die Ursache von der Wiederkehr aller Zugvögel zu halten. Den Cometen im Gegentheil, welcher bey Cä-

sars Tod am Himmel erschienen, kann nur der Aberglaube als den Grund oder Vorbedeutung seiner Ermordung betrachten. Denn außerdem, daß hier nur ein einziger Fall ist, und tausend Könige inzwischen gestorben sind, ohne daß ein dergleichen Zeichen am Himmel erschienen wäre, so haben sich auch zu eben dieser Zeit noch unendliche andere Vorfälle ereignet. Wäre nun dieses Urtheil gegründet, so müste eben dieser Comet aus gleichem Grunde als die Ursache aller gleichzeitigen Vorfälle angesehen, oder aus vernünftigen Gründen dargethan werden, warum ein solches Phänomen, mit gänzlicher Uebergehung aller andern Ereigniße, nur allein auf diesen einzigen Fall bezogen werden sollte.

Wenn nun unser Begrif von Ursache mit sich bringt, daß wir annehmen, gewiße Erscheinungen könnten nicht ohne einander erfolgen; wenn wir Dinge, welche wir nur ein einziges-mal ohne einander gewahr werden, nie mit diesen Namen belegen: so gründet sich sogar auch von dieser Seite dieser Begrif nicht allein auf Erfahrung, sondern er sezt sogar eine lange wiederholte Erfahrung, und mit dieser eine genauere Kenntniß von der Natur der beyden einander begleitenden Erscheinungen voraus. Daher scheint es zu kommen, daß sich unsere Kenntniß von Gründen und Ursachen ganz nach den Umfang unserer Erfahrungskenntniße, so wie nach den Begriffen richtet, welche wir aus der Erfahrung von der Natur und den Eigenschaften gewißer

Gegenstände gesammelt haben. Es ist daher sehr natürlich, es ist sogar nothwendig, daß wir von einem Gegenstand, welcher uns ganz fremd ist, nie bestimmen oder erfahren können, welche ihm allein eigene Wirkungen dieser Gegenstand hervorbringen werde. Diesem zufolge läßt sich leicht begreiffen, und es beweist nichts gegen die Wirklichkeit und Realität der Ursachen, wenn Hume behauptet, daß ein Mensch, welcher von dem Waßer außer seiner Flüchtig- und Durchsichtigkeit keine andere Eigenschaften deßelben kennen würde, unmöglich vorher sehen könne, daß eben dieses Waßer für Menschen oder andere Thierarten, durch das Ersticken eine Ursache des Todes werden könne. Auf ähnliche Art konnten die Wilden, von welchen wir in einigen Reisebeschreibungen lesen, welche das Feuer blos aus der Ferne durch sein Leuchten und Erwärmen kannten, den Schmerz, welchen eben dieses Feuer durch eine unmittelbare Berührung unserm Körper verursacht, unmöglich vorhersehen. Dies alles beweist blos, daß zum Begrif einer Ursache, außer der Erfahrung, daß gewiße Erscheinungen einander allzeit begleiten, noch etwas erfordert werde, welches das wesentliche und unterscheidende Merkmal eines Grundes oder einer Ursache ist. Dieses Merkmal haben wir nun zu erforschen, um den Begrif von Ursache und Wirkung genauer zu bestimmen.

Wir wollen uns zu diesem Ende an das so eben gefundene Merkmal halten, kraft deßen

wir von den vielen Erscheinungen, welche einander begleiten, nur diejenigen als Ursachen oder Wirkungen betrachten, von welchen wir erfahren haben, daß sie nie ohne einander erscheinen. Kraft dieser Erfahrung und Bemerkung schließen wir von dem Begrif einer Ursache oder Wirkung alle diejenigen Erscheinungen aus, welche abgesondert von einander erscheinen können. Daraus folgt, daß wir alle Dinge, welche wir uns als Ursachen und Wirkungen vorstellen, als etwas von einander abhängiges, und vorzüglich als etwas untrennbares denken; daß wir in dem Wahn stehen, diese Dinge könnten gar nicht ohne einander gefunden werden; daß wir daher, sobald das eine erscheint, auch das andere zuverläßig erwarten; daß wir, weil wir gewiße Erscheinungen nicht ohne einander denken können, schließen, sie könnten eben so wenig ohne einander bestehen, ihre Trennung enthalte einen Widerspruch. Aus diesem Grunde denken wir uns unter der Benennung von Ursache und Wirkung nur solche Dinge, bey welchen wir uns eine wirkliche obgleich uns unbekannte Verbindung voraussetzen — eine Verbindung, durch welche die Erscheinung eines Zweyten nothwendig wird, sobald das Erste erscheint. Wir behaupten daher in allen Fällen, wo von Ursachen und Wirkungen die Rede ist, dies oder jenes müße erfolgen, und wir sehen ein gegebnes Ding als die ausschließende Bedingung von dem Daseyn oder der Möglichkeit eines andern an, ohne welches dies leztere nicht erfolgen könnte.

Wer daher z. B. behauptet, daß offene und gesunde Augen der Grund oder die Ursachen des Sehens seyen, behauptet immer und zu gleicher Zeit, daß wir nicht sehen könnten und würden, wenn wir keine Augen hätten; er behauptet, die Augen und das Sehen seyen Dinge, welche nicht getrennt werden können: wer sieht, müße Augen haben, und wer offene und gesunde Augen hat, müße sehen.

Eine solche Bedingung nun, ohne welche unserer Meinung zufolge ein gegebnes anderes Ding nicht möglich oder vorstellbar ist, nennen wir Grund, und, wenn wir glauben, daß ohne dieß ein anderer nicht hätte wirklich werden können, so nennen wir es Ursache; das Bedingte selbst, welches dadurch möglich oder vorstellbar wird, nennen wir Folge, und was dadurch als wirklich erkannt wird, erhält von uns den Namen einer Wirkung. Grund und Folge, Ursache und Wirkung beziehen sich auf einander, und der eine dieser Begriffe kann ohne den andern nicht gedacht werden, sie stehen daher in einer Verbindung, und diese Verbindung selbst, indem sie dem Grund oder der Ursache zugeschrieben wird, heißt Caussalität; insofern sie dem Gegründeten oder der Wirkung beygelegt wird, erhält sie den Namen von Abhängigkeit oder Dependenz — obgleich im Sprachgebrauch Grund und Ursache, Folge und Wirkung nicht allzeit genau unterschieden, sondern sehr vermischt gebraucht werden, so scheint doch die Logik und

practiſche Weltweisheit das Gebiet der Gründe, ſo wie die Phyſic das Gebiet der Urſachen zu ſeyn. Urſachen kommen ſehr häufig auch unter der Benennung von Gründen vor, aber es giebt gewiße Gründe, wo wir uns des Namens Urſache nie bedienen. Dies iſt vorzüglich bey logiſchen oder Erkenntnißgründen der Fall. Wir nehmen Erkenntnißgründe an, aber wir bedienen uns nie des Ausdrucks — Erkenntnißurſache. Eben auf dieſe Art giebt es keine Vernunfturſachen oder ſinnliche Urſachen, welche unſere Handlungen beſtimmen, ſondern Vernunft und ſinnliche Gründe. Alle Beweiſe werden ebenfalls aus Gründen und nicht aus Urſachen geführt. Auch kann bemerkt werden, daß im wahren und eigentlichen Sinn, nur das Allgemeine, als etwas Logiſches, Gründe hat, ſo wie das Individuelle, als etwas Phyſiſches, nur Urſachen hat. Die Urſachen ſcheinen daher von uns als etwas phyſiſches, reelles und ſubſtantielles gedacht zu werden; die Gründe im Gegentheil, als ſolche, ſcheinen nur eine idealiſche Exiſtenz zu haben. Da im Grunde dieſer Unterſchied ſehr fein iſt, und in der Hauptſache nicht allzeit viel darauf ankommt, ob man ſich dieſes oder jenes Ausdrucks bedient, ſo werde ich in der Folge, in Fällen, wo keine genauere Unterſcheidung nothwendig iſt, mich an den Sprachgebrauch halten, und mich des einen ſo wie des andern Ausdrucks bedienen.

Wenn wir uns anders bey dem Gang dieſer Unterſuchung nicht übereilt oder geirrt haben,

so stoßen wir hier auf die Bemerkung: daß die Vorstellung von Nothwendigkeit der wesentlichste Bestandtheil von unserm Begrif von Grund oder Ursache sey. Durch diese Bemerkung erhalten wir einen sichern Leitfaden für unsere noch bevorstehenden Untersuchungen. Denn wir wißen nun, woran wir uns zu halten haben, wenn wir die Realität unserer Begriffe von Grund und Ursache gegen die Angriffe der Sceptiker einleuchtend und begreiflich machen sollen. Diese ganze Frage verändert sich vielmehr von nun an auf einmal. Es fragt sich nun: welche Realität der Begrif von Nothwendigkeit habe? ob nicht vielleicht dieser als eine Usurpation der Vernunft angesehen werden müße? Sollte es daher unsern Bemühungen gelingen, die Realität dieses leztern Begrifs unwidersprechlich darzuthun und zu beweisen, daß etwas nothwendig sey, daß unsere Vernunft hierin nicht usurpirt, daß dieser Begrif ganz gegründet ist: so hatten wir eben dadurch die Realität des Begrifs von Grund und Ursache bewiesen. Es liegt uns daher ob, ehe wir uns in diese Untersuchung einlaßen, durch unläugbare Gründe darzuthun: daß jeder Mensch, indem er sich einen Grund oder eine Ursache denkt, sich eben dadurch und zu gleicher Zeit in demselbigen Maas eine Nothwendigkeit denkt.

Dies beweist 1) die Eintheilung der Gründe und Ursachen. Wir theilen diese

ganz

ganz genau, und eben so ein, wie wir die Nothwendigkeit eintheilen. Es giebt diesem zufolge, wahre und falsche, logische und physische, subjective und objective, bedingte und unbedingte, mittelbare und unmittelbare, allgemeine, besondere und individuelle Gründe, deren weiter unten ausführlich soll gedacht werden. Wir nehmen alle diese Arten von Gründen und Ursachen an, weil sich die Nothwendigkeit auf eben diese Art eintheilen läßt. Alle Arten von Gründen und Ursachen richten sich ganz genau nach eben so verschiedenen entsprechenden Arten von Nothwendigkeit, und können ohne Hülfe dieser Vorstellung gar nicht gedacht werden.

Dies erhellt 2) aus der Natur und der Wirkung aller Beweise. Denn was heißt beweisen? — Es heißt: Gründe anführen. Und was wollen wir mit diesen Gründen? Wenn haben diese Gründe eine wahre beweisende Kraft? — Ich denke, ja sogar ich erfahre und fühle es, sie beweisen wahrhaft, so bald sie in unserer Seele die Nothwendigkeit hervorbringen, so und nicht anders zu denken. Alle Beweise richten sich daher durchaus nach dem Grad von Nothwendigkeit, welchen sie in unserer Seele erwecken. Bey der Evidenz hat die Nothwendigkeit so zu denken den höchsten Grad erreicht. Es ist hier sogar unmöglich das Gegentheil zu denken. In dem Maase, als sich das Gegentheil denken läßt, vermindert sich das Gefühl von

einer Nothwendigkeit, und in dem Maas als sich dieses vermindert, verlieren die Beweise an beweisender Kraft.

Dies beweisen 3) die Schlüße, welche wir aus unsern Begriffen von Grund und Folge, von Ursache und Wirkung ziehen. Dies beweist der Gebrauch und die Anwendung, welche jeder davon macht; dies beweisen die Grundsätze, auf welchen alle unsere Erfahrungskenntnisse beruhen. Diesen zufolge

betrachten wir alle Gründe und Folgen, alle Ursachen und Wirkungen, als Dinge, welche nicht von einander getrennt werden können. So z. B. finden wir uns genöthigt auf einen vorhergegangenen Brand zu schliessen, so bald wir eine Brandstätte gewahr werden. Ein Buch ohne irgend einen Verfasser, ein Kunstwerk ohne Künstler kann sich kein Mensch vorstellen. Und wenn wir auf einer ganz unbewohnten Insel landen, und dort eine Taschenuhr finden sollten, so müßten wir schließen — wir könnten uns dieses Schlußes gar nicht erwehren — diese Insel sey ehmals von einem oder dem andern Menschen besucht worden, welcher dieses Kunstwerk allda gelassen oder verlohren habe. Eben so, wenn wir des Nachts oder aus der Ferne einen Zuruf in einer uns bekannten Sprache hören, so schließen wir sogleich auf einen Menschen in der Nähe, von dem diese Stimme herkommt: denn wir nehmen an und setzen voraus (mit Recht oder Unrecht, dies thut hier

nichts zur Sache, weil das eine wie das andere immer beweist, daß wir uns in jedem der beyden Fälle eine Nothwendigkeit vorstellen), daß solche Dinge nicht von einander getrennt werden können. Wir würden alles verwirren, wir würden unsere gesammte Erfahrungskenntnisse vernichten, und ungewiß machen, wenn wir die Verbindung dieser Dinge als etwas blos zufälliges betrachten wollten. Darauf, daß unter gewissen Umständen, Zeichen und Vorboten, die Dinge so und nicht anders kommen und erfolgen können, darauf, daß mit solchen äußerlichen Zeichen ein solcher innerer Zustand verbunden seyn müsse, stützen der Arzt, der Menschenkenner, der Staatskluge und der praktische Philosoph ihre Behauptungen und abgeleiteten Resultate. Wer könnte sich das Feuer als die Ursache der Hitze und des Verbrennens denken, wer auf diese Voraussetzung Anstalten und Entwürfe gründen, und Vorkehrungen treffen, wenn er sich vorstellen könnte, daß die Kälte und das Gefrieren eben so gut eine Wirkung des Feuers seyn könnte? Wer kann sich den Geruch als eine Wirkung seines Gesichts denken, oder sich vorstellen, daß man ohne Augen eben so wohl sehen könne? Wer kann behaupten, daß man mit seinen Ohren verdauen, oder damit eben so gut sehen als hören könne? In all diesen Fällen werden Ursachen und Wirkungen von uns als etwas gedacht, welches nicht von einander getrennt werden kann. Wir denken uns aber eine solche Verbindung mehr nothwendig als

zufällig, indem wir sie uns als untrennbar vorstellen. Die Vorstellung von einer Nothwendigkeit liegt folglich hier in jedem Fall zum Grunde. Noch einleuchtender ist die Nothwendigkeit bey der Verbindung, welche wir uns zwischen Erkenntnißgründen und Schlußfolgen, so wie bey allen Vernunftschlüßen und Beweisen denken. Hier stellen wir uns nicht blos eine Nothwendigkeit vor, wir fühlen sie sogar.

Haben wir einmal angenommen, und den Saz als eine ausgemachte Wahrheit aufgestellt: daß die Gründe von ihren Folgen, und die Wirkungen von ihren Ursachen nicht getrennt werden können: so können wir nicht anders, wir müssen, gedrungen durch ein ähnliches Gefühl von Nothwendigkeit, noch weiter schließen. Wir folgern daraus mit dem größten Recht: daß ähnliche Ursachen ähnliche Wirkungen hervorbringen, daß ähnliche Wirkungen durch ganz ähnliche Ursachen hervorgebracht werden. Wir schließen noch weiter mit eben diesem Recht: daß in keiner Wirkung mehr seyn könne als in ihrer Ursache, daß die Wirkung weder kleiner noch größer seyn könne, als ihre Ursache, daß daher große Wirkungen große Ursachen, einfache und zusammengesezte Wirkungen im Gegentheil einfache und zusammengesezte Ursachen haben; kurz wir schließen: daß jede Wirkung ihrer Ursache, so wie die Ursache ihrer

Wirkung durchaus gleich sey, und daß die Stärke oder Schwäche des einen auf das genauste aus der Stärke oder Schwäche des andern erkannt werden könne. Dächten wir uns aber unter der Ursache oder dem Grund keine Nothwendigkeit, so würden alle diese Schlüsse grundlos und falsch seyn. Da auf den obigen Grundsätzen sich unsere gesammten Erfahrungskenntnisse stützen, so liegt alles daran, daß sie wahr seyen. Sie sind aber wahr, so bald die Verbindung zwischen Wirkungen und Ursachen nothwendig ist, sobald diese Nothwendigkeit nicht blos gedacht, sondern wirklich vorhanden ist. In diesem Fall sind sodann für uns alle Wirkungen Erkenntnißgründe und Zeichen ihrer Ursachen, so wie alle Ursachen eben so zuverläßige Zeichen und Erkenntnißgründe ihrer Wirkungen sind, auch sind alle analogischen Schlüße, alle weiteren Schlüße, welche darauf gebaut sind, d. h. alle unsere Erfahrungskenntnisse, einer Gewisheit fähig, und man hat sich bey solchen nur zu verwahren, daß Ursachen und Wirkungen, welche bey genauerer Untersuchung ungleich und verschieden sind, nicht als ähnlich und gleich angesehen werden — ein Fehler, welcher sehr gewöhnlich ist und den Grund enthält, warum die Gewisheit analogischer Schlüsse bey so vielen Menschen wankend und verdächtig geworden ist. Wird aber dieser so gewöhnliche Fehler der Erschleichung vermieden, werden die Ursachen und Wirkungen in ihre feinsten Bestandtheile aufgelößt, das Spe-

cielle und Individuelle vom Allgemeinen wohl unterschieden, und alle und jede Bestandtheile genau in Anschlag gebracht: so haben alle analogischen Schlüße einen gegründeten Anspruch auf eine mögliche höchste Gewisheit. Denn wären sie ungewiß, oder könnten nie zur Gewisheit gebracht werden, so hätten ähnliche Ursachen keine ähnliche Wirkungen; wäre dies möglich, so könnten die Ursachen von ihren Wirkungen getrennt werden, und wäre endlich diese Trennung möglich, so wäre die Nothwendigkeit kein wesentlicher Bestandtheil unsers Begriffs von Ursache und Wirkung. Wenn wir daher eine Ursache, welche wir in zwey oder mehrern Fällen als dieselbige erkennen, eine andere, stärkere oder schwächere, oder wohl gar entgegengesezte Wirkung hervorbringen sehen, wenn wir z. B. gewahr werden, daß bey demselbigen Vortrag ein Mensch in seinem Innersten gerührt wird, indem ein anderer unbeweglich bleibt: so können wir mit der grösten Zuversicht annehmen, daß von dem geschehenen Vortrag allein genommen diese Wirkungen nicht abhangen, daß bey verschiedenen Wirkungen unmöglich dieselbige Ursache zum Grund liegen konnte, daß eine Ursache nicht mehr dieselbige, daß sie in dem Maas verändert sey, als die Wirkung verschieden ist. Die Wirkungen sind die Verräther aller noch so verborgnen Ursachen; sie sind es, welche uns in das Innerste blicken lassen. Eine Kraft als Kraft kann nur eine und dieselbige Wirkung hervor-

bringen. In dem Augenblick, wo die Wirkung verschieden ist, ist diese Kraft nicht mehr die abstracte allgemeine, sondern eine concrete durchaus bestimmte Kraft, und in ihr selbst, in ihren Bestimmungen, muß folglich eine Veränderung vorgegangen seyn, wodurch sie selbst verändert wird. In keinem Fach der analogischen Erkenntniß wird diese Bemerkung mehr vernachlässigt, als bey der Kenntniß des menschlichen Herzens. Hier hat man sogar den Grundsaz aufgestellt, als ob die Kraft der Seele allein genommen alle ihre Veränderungen, Vorstellungen und Begierden ohne weiters selbst hervorbrächte. Auf diese Art würden freilich alle analogischen Schlüße an beweisender Kraft gewaltig verlieren, und, wäre diese Behauptung wahr, so würde es unwidersprechlich erwiesen seyn, daß dieselbige Ursache mehrere und ganz verschiedene Wirkungen hervorbringen könne, und auf diese Art würden wir mit Unrecht, von der Verschiedenheit der Veränderungen unserer Seele, auf eine entsprechende Verschiedenheit ihrer Ursache schließen. Zum Glück ist diese Vorstellungsart ganz ungegründet, wie wir bald an seinem Ort ausführlicher beweisen werden.

Aus eben dem Grund, daß wir uns alle Ursachen und Wirkungen als Dinge denken, welche nicht von einander getrennt werden können, ziehen wir mit der höchsten Zuversicht und Allgemeinheit noch andere für die Anwendung höchst wichtige Folgen. Wir behaupten

a) wo immer ein Grund oder eine Ursache von uns gedacht wird, da sey eine wirkliche oder scheinbare Nothwendigkeit, nachdem die Gründe reell oder scheinbar sind; und da, wo wir keine Gründe gewahr werden, da betrachten wir alle Dinge als zufällig. Nothwendigkeit, Ursache und Grund sind uns daher Wechselbegriffe. Denn die Gründe einer Sache erforschen, heißt ihre Nothwendigkeit erforschen, so wie die Nothwendigkeit einsehen eben so viel heißt, als den Grund einer Sache wissen. Etwas beweisen, oder zureichende Gründe anführen heißt ebenfalls die Nothwendigkeit zeigen und begreiflich machen. Etwas hat einen Grund, will daher sagen, etwas sey nothwendig durch ein anderes Ding. Es sey eine Bedingung vorhanden, wodurch es nothwendig wird. Wird nun vollends behauptet: alles habe einen Grund, so behauptet man eben dadurch, alle Gründe seyen etwas Nothwendiges, eine Nothwendigkeit entstehe aus der andern; alles sey Nothwendigkeit, und auf diese Art schließt dieser Saz alle Zufälligkeit aus. Die Gegner des zureichenden Grundes haben die Stärke und Unläugbarkeit dieser Folge sehr wohl eingesehen. Sie haben daher den Saz des zureichenden Grundes, als einen solchen, durch welchen die Zufälligkeit unserer Handlungen, und mit diesen unsere Freiheit aufgehoben würde, von jeher bestritten und in seinem allgemeinsten Umfang geläugnet. Diese Folge, welche man nicht so sehr

hätte ſcheuen ſollen, iſt ſehr natürlich und vernünftig: denn nur in dem Fall, wo gar keine Gründe ſind, kann etwas ganz zufällig ſeyn. Will man alſo die Zufälligkeit der menſchlichen Handlungen retten, ſo muß man annehmen und beweiſen können, daß diejenigen unſerer Handlungen, welche wir frey nennen, entweder gar keinen Grund haben, wodurch ſie aufhören würden, vernünftig zu ſeyn, oder man muß darthun, daß es einen Grund geben könne, welchem gar keine Nothwendigkeit entſpricht, wo der Grund bleiben, und doch das Gegentheil geſchehen kann; man muß annehmen, daß eine Wirkung von ihrer Urſache getrennt werden könne. Es läßt ſich zwar nicht läugnen, daß gewiße, und zwar ſehr viele unſerer Handlungen, aus der Urſache als zufällig erſcheinen, weil wir den Grund derſelben vermißen; aber ob dieſe anſcheinende Zufälligkeit reell oder nur eingebildet und ſcheinbar ſey, ob der Begrif von Zufälligkeit einige Wahrheit und Realität habe, ob Gründe, wenn ſie von uns nicht eingeſehen werden, auch darum gar nicht vorhanden ſeyen — dies iſt die große Frage, von welcher dieſer ganze Streit abhängt, welcher vorher entſchieden werden muß; und ich glaube nicht, daß ſie zum Vortheil einer reellen und totalen Zufälligkeit entſchieden werden könne, wie aus der Folge mit mehrerm erhellen wird. Wenn daher in unſerer Seele Zweifel gegen die Wirklichkeit und Allgemeinheit der Gründe oder Urſachen entſtehen, ſo beweiſt dieß, daß wir uns einige Dinge als

zufällig denken, als Dinge, wovon in unserer Meinung das Gegentheil eben so möglich ist, wovon kein Grund angegeben werden kann, warum sie vielmehr so als anders sind und erfolgen; als Dinge, deren Gegentheil wir uns gar nicht als etwas widersprechendes denken, oder den Widerspruch beweisen können. Dieser Zweifel sezt allzeit Dinge voraus, von deren Nothwendigkeit wir uns nicht überzeugen können, und da diese Ueberzeugung nirgends schwerer hält, als bey sogenannten Glücksfällen, bey unsern Handlungen, und bey allen Wahrheiten, welche keine Beziehungen unserer Begriffe ausdrücken, so läßt sich hier, wie wir es sogar zu empfinden glauben, das Gegentheil immer als eben so möglich denken, und wir haben daher eben diese Gegenstände in das Gebiet der Zufälligkeit verwiesen. Sie sind es, welche vor allen andern als zufällig, oder welches einerley ist, ganz ohne Grund zu seyn scheinen. Ueberhaupt benehmen wir uns bey dieser Sache auf eine sonderbare Art. Wir nehmen sehr gern an, und wir überzeugen uns sehr leicht von der Nothwendigkeit, daß ein Mensch, durch dessen Gehirn eine Kugel fährt, davon sterben müsse, aber wir können und wollen uns nicht so gut von der Nothwendigkeit der Ursache überzeugen; wir glauben daher, daß diese Wunde zufällig gewesen sey. Eben so gesteht jeder ein, daß er ohne irgend einen Vater und Mutter zu haben, nicht habe entstehen können; aber es scheint uns mehr, wo nicht ganz zufällig zu seyn, daß wir unser Daseyn

diesen bestimmten Eltern zu verdanken haben; wir glauben daher, daß dies durch jeden andern Vater und Mutter hätte geschehen können. Uns scheint es gar nichts widersprechendes zu seyn, daß Carl der große, Cäsars Vater hätte werden können. Auf gleiche Art glauben wir, sobald unser Verstand etwas als gut erkannt habe, so musten wir sodann diesen Gegenstand begehren, aber wir glauben auch zu gleicher Zeit, es hange ganz von unserer Willkühr ab, ob wir uns einen Gegenstand gut oder bös vorstellen wollen; wir glauben sogar uns bewust zu seyn, wie das Gegentheil eben so wohl in unserer Gewalt gestanden habe. Hume, der scharfsinnigste aller Zweifler, führt mehrere dieser Beyspiele an. Er glaubt, von jedem geschehenen Ding sey das Gegentheil möglich, weil es keinen Widerspruch enthalte, und eben so gedenkbar sey. Daß die Sonne morgen nicht aufgehen werde, sey ein eben so verständlicher Saz, und enthalte eben so wenig einen Widerspruch, als die Bejahung, daß sie aufgehen werde, die Falschheit des einen so wie des andern Satzes laße sich nicht beweisen. Wäre nach seiner Meinung einer dieser beyden Sätze demonstrativisch falsch, so würde er einen Widerspruch enthalten, und könnte von uns nie gedacht oder begriffen werden. Aber alle diese Beyspiele beweisen nicht, was sie beweisen sollen. Sie beweisen blos, daß wir von all diesen Gegenständen entweder keine Gründe denken, oder diese Gründe nicht kennen. Wir

nehmen also an, daß das Aufgehen der Sonne entweder keinen Grund, und dieser Grund abermal keinen weitern Grund habe, oder wir gestehen blos ein, daß uns dieser Grund unbekannt sey. Beydes beweist nicht, daß solche Gegenstände und Fakta gar keinen Grund haben. Der Fehler, deßen wir uns hier schuldig machen, steckt darin, daß wir bey der ersten und unmittelbaren Ursache stehen bleiben, und den Faden der Untersuchung auf einmal abschneiden, indem wir nicht bedenken, daß jede Ursache selbst wieder als eine Wirkung angesehen werden müsse, welche diesem zufolge ihre fernere Ursache hat, durch welche sie nothwendig wird, weil sie eben so wenig von einander getrennt werden können. Der Zusammenhang einer gegebnen Wirkung mit ihrer unmittelbaren Ursache liegt vor Augen und nur auf diesen Zusammenhang ist unsere Aufmerksamkeit gerichtet; daher erkennen wir auch ihre Nothwendigkeit und läugnen sie nicht. Aber die Ursache selbst, z. B. den Vater denken wir uns nicht als Wirkung, und in so fern scheint uns unser Entstehen von solchen Eltern etwas ganz zufälliges zu seyn.

Wenn Grund und Nothwendigkeit Wechselbegriffe sind, so kann ich b) noch ferner mit der grösten Zuverläßigkeit behaupten: daß, wo immer eine Nothwendigkeit ist, oder von uns erkannt wird, sie sey nun eingebildet oder reell, auch ein eingebildeter

oder reeller Grund seyn müsse, und, wo wir immer die Vorstellung von Zufälligkeit haben, da denken wir uns entweder gar keine, oder keine zureichenden Gründe. Wer daher behauptet, es sey zufällig, daß er diesen Vater habe, daß er sich einen Gegenstand als gut vorstelle, daß die Sonne morgen aufgehen werde — nimmt zu gleicher Zeit an, daß es von diesen allen keinen Grund gebe. Er nimmt an, dies alles seyen Wirkungen, welche durch keine Ursache bestimmt werden. Solche Behauptungen vernichten am Ende alle Philosophie. Denn jemehr Zufälligkeit ein Mensch in dieser Weltordnung zu entdecken glaubt, um so mehrere Gegenstände muß er annehmen, welche gar keinen Grund haben. Da sich aber die Weltweisheit ausschließenderweise mit der Erforschung der Gründe abgiebt, da ihr Gebiet nur so weit reicht, als Gründe wirklich oder möglich sind, so muß das Gebiet der Weltweisheit in dem Maas beschränkt werden, als wir die Zufälligkeit anerkennen, und die Gründe läugnen. Wo Gründe geläugnet werden, da muß alles dem Zufall und dem Ungefähr zugeschrieben werden. Und, wo diese beyde statt haben, da hat aller Vernunftgebrauch ein Ende, und mit ihm hört alles Philosophiren auf. Betrachten wir daher unsere Handlungen als etwas Zufälliges, so ist es um den edelsten Theil der Philosophie, um die practische Weltweisheit geschehen. Nehmen wir im Gegentheil an, daß jede Handlung einen ihr allein eigenen Grund

hat, durch welchen sie nothwendig wird, so werden die Handlungen der Menschen der würdigste Gegenstand unserer philosophischen Untersuchungen: und statt, daß wir alle Fragen immer mit einer und derselbigen Antwort abfertigen, und die concretesten Handlungen und Fälle aus einem allgemeinen und abstracten Grund — aus der Kraft der Seele, aus dem Willen überhaupt ableiten, stellen sich von dieser Seite die mannichfaltigsten Erklärungen dar, und versprechen unserm Erweiterungstrieb, statt der ermüdendsten Einförmigkeit, die reichste Mannichfaltigkeit und die abwechselndste Beschäftigung.

Aus den Folgen, welche ich bisher angeführt habe, läßt sich begreiffen, wie viel die Praxis gewinnt oder verliert, wenn unser Begrif von Grund oder Ursache, kraft deßen wir uns unter solchen eine Nothwendigkeit denken, wahr oder falsch ist. Denn wir haben gefunden, daß auf diesen Begrif alle Wahrheit und Gewisheit unserer analogischen und Erfahrungskenntniße beruht. Wo Gewisheit seyn soll, da muß Nothwendigkeit seyn, d. h. da muß es Gründe geben, welche Dinge, von welchen in abstracto, das eine so gut als das andere möglich ist, in Concreto fixiren, welche z. B. das eine hervorbringen, und sein Gegentheil ausschließen. Wo Gewisheit seyn soll, da können wir unmöglich den entgegengesezten Fall, als eben so möglich denken, da muß die Unmöglichkeit des Gegentheils uns einleuchten. Wo aber

die Vorstellung von Unmöglichkeit unsere Erkenntniß bestimmt, da ist wahre Nothwendigkeit, so zu denken, da ist etwas, wodurch selbst diese Nothwendigkeit entsteht; und dieses Etwas heißt Ursache oder Grund. Nothwendigkeit und Grund oder Ursache sind folglich in unserer Vorstellung nie von einander getrennt.

So ausgemacht dies in der Theorie ist, so scheinen doch die meisten Menschen in der Anwendung auf concrete Fälle von dieser Behauptung nicht selten eine Ausnahme zu machen. Dies läßt sich in allen Fällen bemerken, wo nicht aus Begriffen gefolgert wird, bey allen Begebenheiten und Handlungen der Menschen. Hier nehmen wir bey vielen derselben Gründe an, ohne daß wir uns dabey eine Nothwendigkeit denken. So z. B. daß bey dem Ueberfall der Gallier das Geschrey der Gänse der Grund von der Rettung des Capitols gewesen, wird niemand läugnen; aber es wird sehr wenige Menschen geben, welche hier eine Nothwendigkeit entdecken und behaupten, das Capitol habe auf diesem Weg gerettet werden müßen, auf eine andere Art sey die Rettung unmöglich gewesen. Es wird auch eine ganz vergebliche Mühe seyn, diese Nothwendigkeit, dem der sie läugnet, begreiflich zu machen. Solche Menschen denken sich immer in andere Welten, in einen andern Zusammenhang der Dinge, oder sie betrachten diesen Zusammenhang selbst als zufällig; sie unterscheiden zwischen nothwendigen und zufälligen

Ursachen und Gründen; und sie unterscheiden nicht zwischen Miturſachen, deren es in jedem concreten Fall so zu sagen unendliche giebt, und wovon wir allzeit nur einige sehr wenige erkennen. Diese wenige, welche zu unserer Erkenntniß gelangen, bringen nun freilich diese Nothwendigkeit nicht hervor: diese Nothwendigkeit ist eine Folge aller mitwirkenden Gründe, und kann daher in der That selbst nur von demjenigen eingesehen werden, welchem alle diese Gründe bekannt sind, welche den zureichenden Grund kennen. Daraus folgt aber bloß, daß wir die Nothwendigkeit in concreten Fällen gar nicht, oder sehr schwer beweisen können; es folgt aber nicht, daß keine Nothwendigkeit vorhanden sey, weil sie nicht bewiesen werden kann. Dies vermögen wir nicht bey Vorfällen, welche unter unsern Augen geschehen, wie sollten wir folglich im Stande seyn, von längstgeschehenen Dingen, alle mit bestimmende Gründe anzugeben. Wir würden uns in bloße Muthmaßungen und Hypothesen verlieren, und uns, ohne Hofnung des geringsten Erfolgs, lächerlich machen. Die Nothwendigkeit einzelner Fälle kann daher nur aus allgemeinen Gründen erkannt werden; nur insofern als die Zufälligkeit einzelner Fälle, höhern, allgemeinern und untrüglichern Regeln und Gesetzen unsers Denkens widerspricht. Dabey fehlt es nicht an Nebengründen, welche die Nothwendigkeit concreter Fälle in etwas anschaulicher machen. Wir brauchen nur, wenn sich bey dem oben gegebnen Beyspiel der Anschein von Zufällig-

fälligkeit vermindern soll, die Frage zu verändern, und z. B. auf folgende Art zu schließen: wenn das Capitol durch das Geschrey der Gänse nur zufälliger weise gerettet wurde, so war es auch zufällig, daß das Capitol bestürmt wurde, es war zufällig, daß die Römer schlieffen, daß sich an diesem Ort Gänse befanden, daß sie bey Annäherung der Feinde schrien, daß die Römer auf dieses Geschrey erwachten, und den Plaz nach Kräften vertheidigten. Alles dies war zufällig. Von dem allen gab es keinen Grund. — Kurz: individuelle Vorfälle erscheinen uns nicht als nothwendig, eben darum, **weil wir ihre Ursachen nicht kennen.** Individuelle Vorfälle entstehen aus individuellen sehr concreten zusammengesezten Ursachen. Zu individuellen Vorfällen wirken so viele sehr kleine Umstände mit, welche von uns gar nicht in Anschlag gebracht werden können; und eben darum bemerken wir die Nothwendigkeit nicht, **weil wir die Bedingung nicht bemerken, aus welcher sie entsteht.** Wir bemerken immer eine Nothwendigkeit, wo wir einen Grund bemerken, aber diese Nothwendigkeit ist von der andern Seite, und gerade auf derjenigen, wo wir die bestimmenden Gründe nicht einsehen, mit einem Anschein von Zufälligkeit verbunden. Dies macht, daß, weil wir aus den theilweisen uns bekannten Gründen, nicht alles, was in der Wirkung ist, erklären können, daß wir dies sodann als zufällig betrachten, weil wir keinen Grund gewahr werden. Solche Gründe sind **unzureichend**: deren giebt es in unserer Erkenntniß, aber nicht in der Na-

tur. Nur mit solchen unzureichenden Gründen läßt sich die Vorstellung von Zufälligkeit vereinigen. Aber wo zureichende Gründe sind, da ist totale Nothwendigkeit. Doch hiervon soll unten, wo wir die Verschiedenheit der Gründe näher untersuchen werden, das weitere gesagt werden. Hier mag es indeßen genug seyn, daß jeder, wenn er den Gang seiner Ideen genauer erforschen will, von selbst entdecken wird, daß er sich bey jedem Grund eine Art von Nothwendigkeit denkt.

Aber mit welchem Recht denken wir uns bey jedem Grund eine Nothwendigkeit? Was ist, und was heißt eine Nothwendigkeit? Ist dieser Begrif keine Usurpation unserer Vernunft? Wie gelangen wir zu diesem Begrif? Hat dieser Begrif seinen Grund in der Erfahrung? Hat die gewöhnliche Eintheilung, zwischen Dingen, welche nothwendig, zwischen andern, welche zufällig sind, einen reellen Grund? Ist in dieser Welt außer unsern Vorstellungen etwas nothwendig? — Dies alles sind schwere und wichtige Fragen. Mit ihnen ist zugleich die Realität und Objectivität der Gründe und Ursachen widerlegt oder bewiesen. Laßt uns daher versuchen, inwiefern uns das eine oder das andere gelingen werde; ob sich dieser schwere Streit auf eine für unsere Vernunft völlig befriedigende Art entscheiden laße; und ob über diesen Punct in unserer Erkenntniß Nothwendigkeit, und folglich Gewisheit sey?

Vierte Abhandlung

über

Nothwendigkeit und Zufälligkeit.

Wir haben durch unsere vorhergehenden Untersuchungen gefunden, daß wir in der Reihe unserer Vorstellungen auch die Vorstellung von einem Grund und von einer Folge, von einer Ursache und von einer Wirkung mehr denn einmal gewahr werden. Es hat sich sogar gezeigt, daß diese Begriffe Grundvorstellungen sind, deren unsere Seele so wenig entbehren kann, daß ohne sie alles Denken und Schließen, und folglich aller Vernunftgebrauch aufhören würde. Wir haben noch überdies gefunden, daß wir uns gewöhnt haben, unter diesen Worten und Begriffen eine Art von Nothwendigkeit zu denken. Dies allein genommen würde schon beweisen, daß jeder Mensch in eben dieser Reihe seiner Vorstellungen auch den Begrif von Nothwendigkeit hat. Dies läßt sich aber auch aus speciellern Gründen auf folgende Art beweisen:

1) Wir unterscheiden sehr fleißig, und mehr denn einmal, zwischen dem, was nothwendig oder zufällig scheint.

2) Es giebt Fälle, wo wir uns nicht erwehren können, eine Nothwendigkeit anzuerkennen. Es giebt Fälle, wo wir die Nothwendigkeit sogar empfinden. So fühlen wir z. B. den Zwang, kraft deßen wir uns selbst als etwas substantielles, reelles und wirkliches denken müs-

sen. Wir empfinden einen ähnlichen Zwang, auch andere Gegenstände außer uns als eben so wirklich zu denken. Wir können uns Gegenstände außer uns gar nicht anders, als in einer Folge auf und neben einander vorstellen. Der Grund dieser Nothwendigkeit so zu denken, mag nun objectiver, subjectiver oder vermischter Natur seyn; so wird doch in jedem dieser Systeme, so wie von allen Menschen eine Nothwendigkeit anerkannt und sogar gefühlt. Daß wir mit solchen Organen so empfinden, und nur gewisse Gegenstände nur auf diese bestimmte entsprechende Art vorstellen müßen, wird eben so allgemein angenommen. Aus solchen Empfindungen können nur solche Erfahrungen, und aus solchen Erfahrungen nur solche Begriffe und Grundsätze abgesondert und gesammelt werden. Wir erkennen eine Nothwendigkeit, so und nicht anders zu schließen, sobald gewisse Vordersätze vorhergehen. Wir müssen etwas begehren, was wir als gut erkennen. Wir müssen die Mittel wollen, sobald wir den Zweck wollen. Unter gewissen Umständen finden wir uns genöthigt, uns so und nicht anders zu betragen. Die Selbsterhaltung und Vertheidigung eines Staats sowohl als einzelner Personen nöthigen uns zu gewissen Maasregeln, welche wir unter andern Umständen, bey einer minder dringenden Gefahr nie, oder nur dann erst ergreifen würden, wenn wir uns die Gefahr und die Umstände ärger vorstellen, als sie sind. Der Sanftmüthige kann unmöglich so handeln,

wie der Zornige, und der Furchtsame und Schwache kann nicht handeln, wie der Muthige und Starke. Der Durstige muß den Trunk begehren, und der Hungrige die Speise. Ich muß Arzney nehmen, wenn ich genesen, und ich muß sparsam leben, wenn ich nicht in Mangel und Armuth gerathen will. Ich muß mich der Beleidigungen enthalten, und andern mit Schonung und Liebe begegnen, wenn ich nicht Gegenbeleidigungen erfahren, wenn ich, statt solcher, Nachsicht und Liebe erhalten will. Ich muß mich gegen einen gewaltsamen Angrif vertheidigen, wenn ich nicht unterliegen und zu Grunde gehen will. Ich muß aus dieser Ursache meine Eigenmächtigkeit beschränken, eine gewisse Ordnung anerkennen, und die Gewalt der Obrigkeiten anerkennen und verehren, wenn ich nicht die Folgen der Anarchie erfahren, meine Freiheit und mein Eigenthum verlieren, und mein Leben der höchsten Gefahr aussetzen und verlieren will. Ich muß dies alles, weil es mir, so wie jedem andern unmöglich ist, meinen Untergang und mein Unglück zu begehren, weil in mir ein rastloser unwiderstehlicher Trieb wirksam ist, welcher auf einen so viel möglich schmerzenfreyen Zustand dringt. In all diesen Fällen ist Nothwendigkeit: ob sie bedingt oder absolut sey, gilt indeßen gleich viel, genug, daß in diesen Fällen unläugbar eine bedingte Nothwendigkeit vorhanden ist. Freilich kann ich, was mit jedem Tag geschieht, eine heilsame Arzney verschmähen, über meine Einnahme verzehren, meine

Eigenmächtigkeit zum Nachtheil Anderer äußern, die bürgerliche Ordnung untergraben, und das Ansehen der Obrigkeiten nach dem Maas meiner Kräfte vernichten. Dies alles geschieht von sehr vielen Menschen, und dem ersten Anschein zufolge kann ich es nicht minder und eben so wohl als andere. Aber dann ist auch so viel gewiß, daß in solchen Fällen andere Vorstellungen in meiner Seele die herrschenden sind. Die Vorstellungen von unmittelbaren Vortheilen und Schaden wirken sodann lebhafter auf meine Seele. Diese machen, daß mir Dinge als gut erscheinen, welche nach ihren entferntern Folgen schädlich und bös sind. Durch solche unvernünftige kurzsichtige Vorstellungen werden die eben angeführten unvernünftigen Handlungen eben so nothwendig, als vernünftige Handlungen durch die Vorstellung höherer, allgemeiner und entfernter Güter nothwendig werden. Denn nur durch unvernünftige Gründe sind unvernünftige Handlungen möglich; indem wir uns solcher schuldig machen, ist zuverläßig etwas, es sey nun Sinnlichkeit, Schwäche, Gewohnheit oder Temperament vorhanden, was uns nöthigt, unmittelbare Güter und Uebel vor den entferntern in Betracht zu ziehen und uns diesen gemäß zu bestimmen. — Dies alles, denke ich, sind Fälle genug, welche beweisen, daß bey uns ein Gefühl von Zwang und Nothwendigkeit sehr oft entsteht, daß dieser Begrif ein wirklicher und wesentlicher Bestandtheil unserer Erkenntniß ist. Dieser Begrif ist, diesen Beyspielen zufolge, bey

allen Menschen unläugbar vorhanden. Aber nicht so unläugbar scheint es, daß dieser Begrif eine Realität hat. Es fragt sich daher: auf welchen Gründen beruht unser Begrif von Nothwendigkeit? welche sind seine Elemente? wie gelangen wir dazu? Dies sind Fragen, mit deren Auflösung sich die Humischen Zweifel beschäftigen. Ihr Gegenstand ist kein anderer als die eben angeführten Fragen.

Sonderbar ist es, und es verdient bemerkt zu werden, daß der gröste aller Zweifler, indem er die Realität aller Gründe vernichten will, selbst einen Grund anführt und nahmhaft zu machen sucht, durch welchen, seinen Begriffen zufolge, bey uns der Begrif von Nothwendigkeit entstehen soll. Dies scheint meine obige Behauptung zu bestärken, daß kein Mensch das Ansehen, die Wirklichkeit und die Realität der Gründe und der Ursachen zu bestreiten vermag, ohne sie selbst vorauszusetzen, ohne wenigstens Erkenntnißgründe und Grundvorstellungen anzunehmen, welche sich als Bedingungen zur Wirklichkeit und Realität aller übrigen verhalten. Dies heißt aber auch zu gleicher Zeit das Daseyn einer Nothwendigkeit voraussetzen. Denn indem wir den Grund dieses Begrifs erforschen, so untersuchen wir, durch welche andere höhere Vorstellung dieser Begrif nothwendig werde. Wir erklären folglich, indem wir uns an diese Untersuchung halten, den Ursprung von der Nothwendigkeit, kraft welcher wir eine Noth-

wendigkeit denken. Wir betrachten diese Vorstellung nicht als zufällig, sondern als etwas, welches selbst durch einen andern Weg nothwendig wird.

Wenn wir nun diesen Ursprung erklären wollen, so wird dieser Begrif, nach Humes Meinung und Lehre, nie durch die Empfindung eines ähnlichen außer uns befindlichen Dings, oder durch etwas, was von daher in unsere Vorstellung übergegangen wäre, nothwendig; oder welches einerley ist, nach Hume kann unsere Erfahrung nie der Grund dieser Vorstellung seyn. Ihm zufolge lehrt alle Erfahrung blos, daß Etwas sey und geschehe, sie lehrt aber nie, daß Etwas seyn und geschehen müße. Wir können daher auch nie, wie er glaubt, erfahren, daß ein Ding, aus dem Grunde, weil es ein anderes einigemal und sehr oft begleitet, dieses Ding allzeit begleiten müße. Ein gegebnes Ding mag noch so oft auf ein anderes folgen, so bleibt doch bey jedem noch weiter bevorstehenden Fall die gerechte Besorgniß, welche sich auf keinen unmöglichen Fall gründet, daß die Natur und hergebrachte Ordnung der Dinge sich vielleicht in der Folge ändern möchte, so, daß folglich die Vergleichung des gegenwärtigen mit dem vergangnen, nie eine feststehende und untrügliche Regel für die Zukunft werden könne. Hume glaubt, wir hätten dies schon mehr denn einmal erfahren: das Feuer z. B. verletze nicht all-

zeit durch eine unmittelbare Berührung den Körper. Man will sogar das Geheimniß wissen, wodurch Körper dem Feuer widerstehen. Die Beleidigung als Grund kann dieselbige seyn, aber nicht jeder Mensch wird dadurch aufgebracht und zum Zorn gereizt. Was der Regel und allem Anschein nach, das Unglück eines Menschen werden sollte, wird sehr oft sein größtes Glück. Wenn also, wie in diesen Fällen, von immer auf allzeit, und vom bloßen seyn auf ein müssen geschlossen wird, so nennt unser Zweifler einen solchen Schluß eine Usurpation der Vernunft; und dies aus der Ursache, weil dieser Schluß nothwendig mehr ausdrückt, als in der Erfahrung und den Vordersätzen gegeben wird. Wir können nicht einsehen, wie eine solche Folge, durch solche Vordersätze nothwendig wird. Die Wahrheit der analogischen Schlüße wird auf diese Art gewaltig erschüttert. Dazu kommt noch, daß wir noch überdies, seiner Lehre zufolge, nichts gewahr werden, was gewisse Wirkungen aus vorhergehenden andern Dingen nothwendig macht. Wir sehen zwar, daß zur Stunde noch jeder Stein aus der Luft fällt, daß der Magnet anzieht, das Feuer brennt, ein gesunder Magen verdaut, und daß wir unter gewissen Umständen, gewisse Dinge, so und nicht anders denken. Wir behaupten sogar, wir müsten so denken, der Stein müsse fallen, der Magnet müsse anziehen, das Feuer müsse brennen und anzünden; und doch kann kein Mensch angeben, wodurch denn eigentlich alle diese Wirkungen

nothwendig werden. Wir sprechen zwar von Kräften, welche diese und ähnliche Wirkungen hervorbringen sollen: aber niemand kann erklären, was diese Kräfte seyen, wie und wodurch sie es bewirken. Wir verzögern also blos durch ihre Annahme das Geständniß unserer Unwissenheit, und wir erklären eine unbekannte und unbegreifliche Sache, durch eine andere, welche eben so unbegreiflich ist. Alle diese vorgeblichen Kräfte sind daher im Grunde gar nichts anders, als die Wirkungen selbst, deren Ursprung erklärt werden soll. Zu diesen setzen wir die Benennung Kraft hinzu, z. B. vorstellende, schwer und anziehende Kraft. Dabey kommt nichts vor, was den Objecten selbst, als Beschaffenheit ausser unserer Vorstellung zukäme. Diese Kräfte erklären daher gar nichts deutlicher und beßer. Wir tragen blos das Eigenthümliche, welches unsere Vorstellungen durch die öftere Verbindung gewißer Erfahrungen erhalten haben, auf Objecte über, welche wir als etwas von unsern Vorstellungen verschiedenes betrachten. Wir halten Bestimmungen unsers Gemüths für wirkliche Eigenschaften eines Objects. Wir wißen daher im Grunde wenig, und sind um nichts klüger, als vorher, wenn wir von einer Schwere, Elasticität, Bewegung und Zusammenhang sprechen. Oder, wo ist der Mensch, welcher uns belehren kann, was Elasticität oder Schwere sey? Indem wir uns also solcher Benennungen bedienen, so erklären wir eine Erscheinung durch etwas, was wir gar nicht kennen;

wovon kein Mensch einen Begrif hat, und folglich — durch gar nichts. Wären diese Namen etwas mehr als bloße Namen, so müßten wir im Stande seyn, aus dem ersten Anblick eines uns unbekannten Gegenstandes zu bestimmen, welche die ihm eigenen Wirkungen seyn werden, noch ehe sie erfolgen. Da nun der Begrif von Nothwendigkeit sich auf nichts bezieht, was den Gegenständen angehört, so ist er auch nichts objectives, er ist von der Erfahrung ganz unabhängig, und hat gar keine Realität. Es scheint vielmehr, daß noch so viele wiederholte Erfahrungen uns nie in Stande setzen werden, die Nothwendigkeit einer Folge einzusehen und mit Recht, von der Erscheinung des einen, auf die Erscheinung des andern für alle künftige Fälle zu schließen. Da, um hierin Gewisheit zu haben, eine nie unterbrochene Reihe von Erfahrungen, nebst der Versicherung gegen die Möglichkeit einer künftigen gegenseitigen Erfahrung nothwendig ist; da, wenn wir auch diese lezte nicht erhalten, doch gewiße Dinge wenigstens bisher nie ohne einander gefunden werden: so gewöhnt sich am Ende unser Gemüth, durch eine so ununterbrochene unendlich wiederholte Wahrnehmung, so oft das eine erfolgt, auch das andere zu erwarten. Wir werden durch die Gewalt der Phantasie und Ideenverbindung dahin gerißen und genöthigt, gewiße Dinge als untrennbar zu denken; und das, was im Grunde eine ganz subjective Erscheinung ist, durch eine Täuschung als etwas objectives zu denken. Von welcher Macht eine solche

Fertigkeit sey, "welcher Zwang und welche Nothwendigkeit dadurch in unserer Seele entstehen, uns Dinge zu denken, wie sie doch im Grunde nicht sind, beweisen alle Vorurtheile, und unter diesen besonders die Vorurtheile der Religion, durch die Unruhe, welche sie bey denjenigen verursachen, welche sich dem Joch dieser Angewöhnung entziehen, und solchen Vorurtheilen entgegen denken und entgegen handeln wollen." — So weit die Sceptiker, und unter diesen vorzüglich der stärkste aller Zweifler — Hume.

Es läßt sich nicht läugnen, daß dieses Raisonement höchst blendend und scheinbar ist. Sollte es aber auch eben so wahr seyn? Wir verfallen dadurch auf Folgen, und wir stossen auf Schwierigkeiten, welche unauflöslich sind. Es läßt sich daraus nicht begreiffen, ob und was dasjenige sey, wodurch unsere Erkenntniß nothwendig wird. Alle unsere Vorstellungen scheinen den Humischen Gründen zufolge, nur zufälliger Weise mit einer vorstellenden Kraft, als einer blos scheinbaren Ursache, verbunden zu seyn. Oder vielmehr, es giebt keine vorstellende Kraft. Diese selbst ist nichts weiter, als ein Name und ein Kind dieser Fertigkeit und Angewöhnung. Denn wir können eben so wenig begreiffen, wie Vorstellungen nothwendig werden durch eine vorstellende Kraft. Wir begreiffen dies eben so wenig, als wir wissen, wie die Körper durch ihre Schwere fallen. Es ist daher, nach diesen Vordersätzen zu schliessen, eben so möglich, daß es

eine Erkenntniß gebe, ohne ein Wesen, welches erkennt, dessen Wirkung unsere Erkenntniß ist. Dieses Wesen sowohl, als die mancherley Kräfte, welche wir ihm zuschreiben, ja sogar wir selbst, welche diese Kräfte andern zuschreiben, sind eben so unerweisliche Dinge; Dinge, welche eine Vernunft usurpirt, die bey genauerer Untersuchung niemands Vernunft ist, welche selbst nichts ist, weil sie unbefugter Weise als Kraft und als Ursache dieser Usurpation gedacht wird. Unsere ganze Erkenntniß hat folglich keinen objectiven oder vermischten, und eben so wenig einen subjectiven Grund. Ihre Entstehung und ihr Daseyn müssen aus Nichts erklärt werden. Und wir, die wir denken, die wir uns dieser Usurpation schuldig machen, — was sind wir? Sollte daher Hume samt den Sceptikern Recht und die Oberhand behalten, so liegt es ihnen ob, auf alle Beweise und Untersuchungen über die Natur und Entstehung unserer Begriffe Verzicht zu thun. Dadurch, daß sie Beweise suchen, dadurch, daß sie den Grund gewisser Vorstellungen erforschen wollen, sezen sie voraus, was sie suchen; sie werden ihrer eigenen Lehre ungetreu, und widersprechen sich auf eine auffallende Art. Denn sie nehmen wirklich an, was sie läugnen oder bezweifeln, indem sie uns, oder eine uns eigen gewordene Angewöhnung und Fertigkeit, als den Grund aller oder nur gewisser Vorstellungen denken. Sie nehmen an, daß solche Vorstellungen durch uns, dadurch, daß wir vorstellende Kräfte sind, dadurch, daß sich unsere vorstellende Kraft so ge-

wöhnt hat, nothwendig werden, und folglich aufhören zufällig zu seyn. Sie haben durch diese Behauptung eben so wenig bewiesen, als wenn sie geradezu eingestanden hätten, unsere Vorstellungen werden nothwendig durch die Einwirkung der Gegenstände von außen. Denn auch hier können wir keine Verbindung einsehen, indem wir an unserm Gemüth, an den Fertigkeiten desselben eben so wenig entdecken, wie aus ihnen und durch sie gewiße Vorstellungen nothwendig werden. Wir können nicht einmal beweisen, daß es ein Subject dieser Fertigkeiten, ein Gemüth gebe, und geben müße: sollte es aber ein solches Gemüth wirklich geben, oder wollte man seine Realität nur voraussetzen, so sind wir den Humischen Gründen zufolge durch gar nichts gesichert, ob nicht dieses Gemüth dereinst in der Folge ganz entgegengesezte Wirkungen hervorbringen werde. Wir sind so gar nicht einmal gesichert, ob nicht der von Hume angeführte Grund — die Gewohnheit und Fertigkeit so zu denken — in der Zukunft der Grund werden könne, kraft deßen wir Dinge, welche wir uns vermöge dieses Grundes als nothwendig denken müssen, alsdenn als zufällig denken werden; obs nicht gleichviel sey, das Nothwendige als zufällig, und das Zufällige als nothwendig zu denken. Die Gewohnheit und die Fertigkeit so zu denken, welche in diesem System als die wahren Gründe unsers Begrifs von Nothwendigkeit dargestellt werden, müßen folglich als eben so unbefriedigende Erklärungen für Erscheinungen dieser

Art

Art angesehen werden. Auf diese Art muß alles Philosophiren aufhören, entbehrlich werden, und sammt seinen Gründen als Usurpation erscheinen. Wer die Begriffe von Grund, Ursache und Nothwendigkeit läugnet oder bezweifelt, wer ihren Ungrund beweisen will, entzieht sich selbst alle Bedingungen und Mittel zu einem solchen Beweis, und es heißt eben so viel als die Unmöglichkeit der Möglichkeit, oder die Möglichkeit des Unmöglichen beweisen.

Doch wir wollen diese sonderbare Lehre nicht durch ihre Folgen bestreiten. Wir wollen vielmehr diese Lehre dadurch widerlegen, daß wir einen reellern Grund unsers Begriffs von Nothwendigkeit aufstellen und seine Entstehungsart entwickeln. Wir wollen untersuchen, woher die Nothwendigkeit komme, etwas als nothwendig zu betrachten?

Das, was an dieser Sache noch dunkel ist, wird sogleich verständlicher werden, wenn wir erforschen, was wir uns unter dem Wort Nothwendigkeit denken. Es fragt sich daher, was heißen wir nothwendig, was zufällig?

Nothwendig nennen wir alles, deßen Gegentheil wir uns als unmöglich denken; zufällig, deßen Gegentheil wir uns als möglich vorstellen. So z. B. sehen wir es als etwas zufälliges an, daß es heute regne, denn wir kön-

nen uns den Sonnenschein und ein günstigeres Wetter für eben diesen Tag nicht als etwas denken, das einen Widerspruch enthält. Sogar unser eigenes Hierseyn sehen wir gewöhnlich als eine eben so zufällige Sache an. Denn wir glauben, unser Nichthierseyn laße sich eben so gut denken, und könne daher eben so wohl statt haben, als unser Seyn. Wir betrachten daher unsere Existenz nicht als nothwendig, denn wir glauben uns nicht im Stande, die Unmöglichkeit des Gegentheils zu beweisen. Daß der Wille im Allgemeinen sowohl, als in besondern individuellen Fällen nur diejenigen Gegenstände begehren kann, welche unsere Erkenntniß als gut darstellt, sehen wir als nothwendig an, aber wir glauben, daß es uns nicht unmöglich gewesen wäre, uns eben diesen Gegenstand von seiner bösen Seite vorzustellen. Von dieser Seite denken wir uns in unsern Willensäußerungen eine Zufälligkeit und Freiheit. — Ist nun dieser Begrif von Nothwendigkeit und Zufälligkeit so beschaffen, wie er seyn soll, so verändert sich unsere Frage in eine andere. Es fragt sich nun: ob wir befugt sind, uns gewiße Dinge als möglich oder unmöglich zu denken? Welchen Grund, welche Realität diese beyden Begriffe haben? Die vorgebliche Usurpation, deren sich unsere Vernunft schuldig machen soll, indem sie sich des Begrifs Nothwendigkeit bedient, führt nun ganz allein auf die Begriffe von Möglich- und Unmöglichkeit zurück. Denn die beyden Begriffe unmöglich und nothwendig, mög-

lich und zufällig sind dergestalt miteinander verbunden, daß derjenige, welcher das Wort Nothwendigkeit scheut, und daher zweifelt, ob etwas nothwendig sey, die Frage ungehindert so weit abändern kann, daß er statt deßen fragt: **ob es Dinge in der Welt geben könne, deren Gegentheil unmöglich ist?** Erscheint die obige Frage in dieser neuen Gestalt, so verliert sie schon eben dadurch etwas von ihrer Dunkelheit, und wir rücken einer befriedigenden Aufklärung näher, indem wir weniger Anstand nehmen, eine Sache als unmöglich zu betrachten; wir verstehen einander beßer, und die Bestimmung unserer Hauptfrage ist einem Doppelsinn von nun an weniger unterworfen. Es fragt sich daher gegenwärtig: **was heißt möglich, was unmöglich? Welche Realität haben diese Begriffe?**

Unmöglich nennen wir, was entweder wirklich einen Widerspruch enthält, oder zu enthalten scheint; **möglich**, woran wir keinen Widerspruch zu entdecken glauben. Lösen wir nun, wie dies geschehen muß, unsere Begriffe von Grund, Ursache und Nothwendigkeit in ihre lezten Bestandtheile auf, so werden diese Begriffe sehr einfach und verständlich. Etwas hat einen Grund, oder etwas ist nothwendig, heißt von nun an so viel als: **sein Gegentheil enthält einen Widerspruch.** Wenn daher der Begrif von Nothwendigkeit usurpirt seyn soll, so kann dies aus keinem andern Grund geschehen, als

weil wir nicht befugt sind, das Gegentheil einer Sache als etwas Widersprechendes zu denken. Dies stimmt auch mit dem Sprachgebrauch und den Anwendungen, welche sich davon machen lassen, vollkommen überein. Denn, um bey den oben gegebnen Beyspielen zu bleiben, wir läugnen oder bezweifeln die Nothwendigkeit unserer Existenz, weil wir nicht einzusehen glauben, welchen Widerspruch unser Nichtseyn enthalten würde. Wir können uns in diesem Falle unser Nichtseyn nicht als etwas Widersprechendes, und unser Daseyn als etwas denken, in welchem durchaus Uebereinstimmung wäre. Dies ist nicht hier allein der Fall. Aller Orten, wo wir einen Grund zu finden glauben, stoßen wir auf eine Nothwendigkeit, und diese Nothwendigkeit kann nur dadurch von uns eingesehen und erkannt werden, daß wir uns das Gegentheil als unmöglich, folglich als widersprechend denken. Dies geschieht z. B. wenn wir behaupten: das Feuer leuchte und brenne nothwendig; ein Stein müße aus der Luft fallen; das Vergangene sey nothwendig vergangen; geschehene Dinge könnten nie ungeschehen werden; wo ein Thal ist, müßen Berge seyn. Wir wollen in all diesen Fällen nur mit andern Worten anzeigen: das nicht Leuchten und Brennen des Feuers, das nicht Fallen eines Steines, das nicht geschehen seyn einer geschehenen Sache, und ein Thal ohne Berge, seyen so gewiß Dinge, welche einen Widerspruch enthalten, als ein Dreyeck, welches aus vier Seiten bestehen soll. Nachdem nun

dieser Widerspruch reell oder eingebildet, nachdem etwas gewißen Begriffen, der Natur der Dinge, einem bestimmten Zusammenhang und Ordnung, oder endlich den lezten Gründen alles Seyns und Erkennens widerspricht, darnach richten sich sowohl die Gründe als die Nothwendigkeit, welche wir uns bey solchen denken. Die Nothwendigkeit ist daher, wie die Unmöglichkeit oder der Widerspruch, reell oder eingebildet, subjectiv oder objectiv, allgemein oder besonder, bedingt oder absolut, logisch, physisch oder transcendent.

Wenn wir nun untersuchen sollen, ob der Begrif von Nothwendigkeit Realität habe, oder ganz usurpirt sey, ob er selbst durch irgend etwas nothwendig werde, durch etwas, welches unsere Vernunft berechtigt, eine Sache im objectiven oder subjectiven Sinne als etwas reelles und begründetes zu betrachten: so sind wir der Entdeckung sehr nahe, und schon wirklich auf der Spur. Es hält sogar schwer, den wahren Ursprung zu verkennen. Wir finden nemlich, was aus dem oben angeführten folgt, daß die Vorstellung von Nothwendigkeit ihren Grund habe, oder mit andern Worten zu sagen, selbst nothwendig werde, durch eine unveränderliche Eigenschaft unsers Geistes. Diese Eigenschaft ist der von unserer Erkenntnißkraft unzertrennliche Erweiterungstrieb. Diesem widerspricht er, durch diesen wird es unmöglich zu denken, daß ein Ding seyn, und zu gleicher Zeit nicht

seyn könne. Daß wir aber diese Einrichtung unserer Natur, und mit ihr diese Eigenschaft wirklich besitzen, darf wohl als eine unläugbare Thatsache nicht erst bewiesen werden. So lang wir daher diese Geisteseigenschaft haben, so ist wenigstens eine subjective und bedingte Unmöglichkeit, und folglich eine entsprechende Nothwendigkeit vorhanden, alle widersprechenden Vorstellungen zu verwerfen. Wir müßen sie verwerfen, weil widersprechende Vorstellungen nichts sind, und folglich unsern Erweiterungstrieb so wenig befriedigen, daß sie sogar dieser Eigenschaft unsers Geistes widersprechen. Wir müssen daher entweder aller möglichen Erkenntniß entsagen, oder wir sind in der Auswahl unserer Vorstellungen durchaus an das Gesez des Widerspruchs gebunden. Es ist unmöglich, widersprechende Vorstellungen anzunehmen. Es ist nothwendig, keine andere als übereinstimmende Vorstellungen zu denken. Wir müßen entweder aller Erkenntniß entsagen, oder wir sind in der Auswahl unserer Vorstellungen durchaus an das Gesez des Widerspruchs gebunden, auch dies kann als eine Thatsache gelten, weil es eine allgemeine Erfahrung aller Menschen ist. Jeder derselben fühlt einen unwiderstehlichen Zwang, jeden wahrgenommenen Widerspruch, als etwas falsches und undenkbares zu verwerfen.

Da wir nun der Entstehung unsers Begrifs von Nothwendigkeit bis auf seine feinsten und lezten Bestandtheile nachgespührt haben: so

sind wir gegenwärtig im Stande, die Frage gegen die Sceptiker zu entscheiden, ob dieser Begrif von unserer Vernunft usurpirt werde. Den vorhergehenden Untersuchungen zufolge, werden meine Leser genöthigt seyn mit mir zu behaupten, daß er nicht usurpirt sey. Denn usurpirt heißt derjenige Begrif, welcher willkührlich angenommen wird, welcher durch nichts nothwendig wird, welcher so wenig subjective oder objective Realität hat, daß er weder in der Natur der Dinge außer uns, noch in der Natur unsrer vorstellenden Kraft einen Grund hat, wodurch wir genöthigt würden, uns deßelben zu bedienen. Sind wir nun im Stande zu beweisen, daß dieser Begrif wenigstens eine subjective Realität hat, so hört er auf usurpirt zu seyn, und der Anschein von Usurpation wird sich noch mehr vermindern, wenn sich erweisen läßt, daß dieser Begrif noch überdies eine objective Realität und Gültigkeit hat.

Dieser Begrif hat 1) eine subjective Realität; denn er gründet sich, und wird selbst nothwendig durch die Einrichtung unserer Natur, kraft welcher es unserer Seele unmöglich wird, einen Widerspruch zu denken. Kraft derselben ist sie genöthigt, nur das eine und das Gegentheil zu denken. Dies ist aber eine Thatsache, von deren Wirklichkeit wir alle uns in jedem Augenblick durch die Erfahrung überzeugen können. Hätte daher die Vorstellung von Nothwendigkeit, und von dem Saz des Widerspruchs

nicht einmal eine subjective Realität; würden wir nicht durch die Grundeinrichtung unserer Natur nicht allein dazu berechtigt, sondern noch überdies genöthigt: so müßte entweder unsere Natur diese Einrichtung nicht haben, oder wir müßten, troz derselben, widersprechende Dinge, welche wir als solche erkennen, als möglich denken können. Hat aber dieser Begrif einen reellen, obgleich keinen objectiven Grund, folglich wenigstens eine subjective Realität: so haben wir das, was wir suchen, was am meisten bestritten wird, gegen die Sceptiker, und vorzüglich gegen Hume erwiesen. Wir haben bewiesen, daß der Begrif von Nothwendigkeit einen reellern Grund habe, als eine bloße Angewöhnung und Fertigkeit; daß es folglich keine Usurpation der Vernunft sey, indem unsere Vernunft alles Recht haben muß, sich einer Vorstellung zu bedienen, welche durch eine Grundeinrichtung unserer Natur nothwendig wird, welche wir uns kraft derselben so und nicht anders denken müßen. Der stärkste Einwurf gegen das Daseyn und die Realität unserer Begriffe, von Grund, Ursache und Nothwendigkeit wäre nun, wie es scheint, auf diese Art beseitigt, und wir hätten es von nun an ganz allein mit denjenigen zu thun, welche die objective Realität dieser Begriffe läugnen oder bezweifeln. Diese leztern gestehen sehr gerne, daß alle Nothwendigkeit durch die Einrichtung unserer an den Saz des Widerspruchs gebundenen Natur entstehe. Aber sie behaupten dabey: diese Nothwendigkeit sey blos logisch, sie erstrecke

sich nicht über das Gebiet unserer Vorstellungen, oder sie behaupten: dieser Begrif mache selbst einen Theil von der Einrichtung unserer gegenwärtigen Natur aus; er sey darin als eine Denkform unsers Verstandes enthalten; alles, was hier zum Besten der Gründe und der Nothwendigkeit von mir angeführt worden, gelte blos allein die Erkenntnißgründe; dies alles beweise noch keine Nothwendigkeit in den Sachen, unabhängig von unserer Erkenntniß; durch alles vorhergehende sey folglich noch auf keine Art bewiesen, daß das Gesez des Widerspruchs eine objective, und, was vorzüglich beweisen soll, nicht blos eine physische, sondern noch überdies eine transcendente Gültigkeit habe.

Die Beantwortung dieser Einwürfe ist nicht ohne Schwierigkeiten. Sollte sie auf eine für meine Leser unbefriedigende Art ausfallen, so genügt es mir, die Realität dieser Begriffe im subjectiven Sinn, gegen den gefährlichsten Gegner, mit welchem ich es bis hieher zu thun hatte, auf eine, wie ich glaube, standhafte Art gerettet zu haben. Ich wiederhole es daher noch einmal, wenn es mir auch mislingen sollte, die objective Realität dieser Begriffe zu beweisen, so glaube ich doch wenigstens eine logische Nothwendigkeit, und folglich die Wirklichkeit der Erkenntnißgründe bewiesen zu haben. Es giebt etwas, wodurch diese Begriffe nothwendig werden. Dies ist die Einrichtung unserer Natur, das Gesez, an welches diese gebunden ist. Sind wir nun

einmal so weit, so liegt der Fehler (wenn dies anders ein Fehler ist) darin, daß wir diesen Begrif, dieses Gesez, welches an sich ganz subjectiver Natur zu seyn scheint, weiter ausdehnen, und von einer Nothwendigkeit, welche in unserm Innern, durch den Zusammenhang unserer Vorstellungen entsteht, auch auf eine Nothwendigkeit in den vorgestellten Sachen schließen. Aber auch dazu, glaube ich, sind wir berechtigt, wenn wir beweisen können, daß ein wahrer Widerspruch in den Vorstellungen, auch zu gleicher Zeit ein Widerspruch in den Sachen sey, daß er durch diesen gerechtfertigt und unterstüzt werde, und eben dadurch eine objective Gültigkeit erhalte. Dabey scheint alles darauf anzukommen, ob der Saz des Widerspruchs, nebst dem, daß er ein subjectives Gesez unsers Denkens ist, auch zu gleicher Zeit auf etwas objectives hinweise, auf etwas, das von unserer Vorstellung unabhängig ist.

Diese Untersuchung wird sich denn freilich in dem Gebiet des Allgemeinen und Abstracten in etwas verlieren, und daher manchem meiner Leser als Grübeley und Spizfindigkeit der Schulen nicht behagen. Aber, verlangt man einmal, daß unsere Zweifel von Grund aus gehoben werden sollen, so ist dieser Gegenstand von der Art, daß eine solche Untersuchung nicht unterlassen werden kann. Der Unwillen meiner Leser mag sich also entweder an die Sache, oder an diejenigen halten, welche Forderungen machen, die

nur auf diese Art befriedigt werden können. Der, dem es wahrhaft und ernstlich um dauerhafte und lezte Beruhigung zu thun ist, wird das Abstracte solcher Untersuchungen nicht scheuen; er wird einsehen, daß sie die ausschließenden Bedingungen sind, unter welchen man zur höchsten und lezten Beruhigung gelangen kann. — Nach dieser kurzen vorhergegangenen Erklärung schreite ich nun zur nähern Untersuchung der unter uns noch streitigen Frage. Um dies zu bewirken, schliesse ich auf folgende Art:

Drückte dieser Saz kein allgemeines Factum aus, hätte er folglich keinen Gegenstand, auf welchen er anwendbar wäre, so würde es unmöglich seyn, einen Gebrauch davon zu machen. Dieser Saz wäre zu nichts gut, oder der Gebrauch deßelben wäre ganz willkührlich, denn wir würden zu dessen Anwendung durch nichts von außen, folglich ganz allein durch unsere Willkühr bestimmt. Da dies als etwas sehr Ungereimtes nicht statt haben kann, so muß etwas seyn, was unsere Seele zu dessen Gebrauch bestimmt, und die gemachte Anwendung rechtfertigt. Soll daher dieser Saz einen Gegenstand haben, auf welchen er anwendbar ist, so müßen dies entweder bloße Vorstellungen oder Gegenstände seyn, welche eine von unsern Vorstellungen unabhängige Existenz haben. Sind die Vorstellungen der einzige Gegenstand seiner Anwendbarkeit, so und dergestalt, daß jede Vorstellung selbst keinen andern Gegenstand habe, als eine

weitere Vorstellung: so ist dieser Saz freilich nur etwas subjectives. Es ist aber zu gleicher Zeit etwas widersprechendes und falsches. Denn unter diesen Vorstellungen kommen doch einige vor, kraft welcher wir uns Dinge außer uns als etwas wirkliches vorstellen müßen. Wären nun diese Dinge nicht vorhanden, so nöthigte uns der Saz des Widerspruchs, Dinge als wirklich zu denken, welche gar nicht sind; und es gäbe nicht einmal eine vorstellende Kraft, denn diese würde wenigstens etwas mehr als eine bloße Vorstellung seyn. Sind aber Gegenstände außer uns wirklich vorhanden, so muß dieses Gesez, so anwendbar es auf unsere Vorstellungen ist, eben so anwendbar auf die vorgestellten Sachen seyn; denn wäre es auf diese nicht anwendbar, so könnten zwar nicht die Vorstellungen, wohl aber die Gegenstände dieselben seyn, indem sie nicht sind; es muß folglich auch an diesen diesem Gesez eine Eigenschaft entsprechen, welche unsere Anwendung rechtfertigt und bestimmt. Muß aber die Eigenschaft, welche der Saz des Widerspruchs erheischt, auch an Sachen angetroffen werden, so entspricht diesem Gesez außer der Vorstellung ein Gegenstand, und dieses Gesez hat auf diese Art, wenigstens zum Theil eine Gültigkeit, welche objectiv ist. Kurz: wenn der Saz des Widerspruchs keine objective Gültigkeit hätte, so müßte es entweder keine reellen Gegenstände unserer Vorstellungen geben, oder diese Gegenstände könnten zu gleicher Zeit seyn, und nicht

seyn. Der Saz des Widerspruchs, ausgedrückt als Gesez, oder insofern er sich in dem Erweiterungstrieb unserer Seele gründet und dessen Folge ist, ist daher freilich etwas subjectives, aber die Materie, der Stoff dieses Gesetzes, das, worauf die Anwendung geschehen soll, muß auch etwas objectives seyn.

Die objective Gültigkeit ist von zweifacher Art; sie ist entweder **physisch**, insofern der Gegenstand im Gebiet der Erscheinungen liegt; oder sie ist **transcendent**, insofern er ausser demselben gefunden wird. Wir haben, dieser Eintheilung zufolge, zu beweisen, daß dieser Saz eine physische sowohl als transcendente objective Gültigkeit habe.

Er hat 1) eine physische objective Gültigkeit. Denn er ist und muß anwendbar seyn auf Erscheinungen, indem wir Erscheinungen gewahr werden, und an diesen die Bestätigung unsers Grundsatzes eben darin finden, daß jede Erscheinung, indem sie ist, indem etwas erscheint, in dem Augenblick, wo sie ist, ihr gleichzeitiges Nichtseyn ausschließt. Diese Erscheinungen sind nun entweder etwas, oder nichts, was von unsern Vorstellungen verschieden ist. Sind sie etwas verschiedenes, und der Saz des Widerspruchs kann darauf angewendet werden, so müssen sie eine Eigenschaft enthalten, welche die Forderung dieses Grundgesetzes ausdrückt, eine Eigenschaft, welche unsere Anwendung rechtfertigt

und bestimmt. In diesem Sinne entspricht folglich unserer Vorstellung von diesem Grundsaz etwas, das keine Vorstellung ist, und insofern hat dieser Saz eine physische objective Gültigkeit; denn diese hat jede Vorstellung, welche einem physischen Object entspricht. Sind aber die Erscheinungen selbst in keinem Sinne etwas reelles, dann ist freilich auch der Saz des Widerspruchs etwas blos subjectives. Aber dann ist auch alles, was wir erkennen, etwas blos subjectives, ohne objectiven Gehalt.

Dieser Saz hat 2) auch eine objective Gültigkeit im transcendenten Sinn. Denn die Natur einer Erscheinung bringt mit sich, daß jeder derselben etwas transcendentes zum Grund liegt, etwas, das keine Erscheinung ist, weil ausserdem alle Erscheinungen durch nichts nothwendig werden. Werden die Erscheinungen durch etwas nothwendig, so geschieht dies entweder ganz allein durch die gegenwärtige Beschaffenheit unsers Gemüthes (in diesem Fall sind sie sodann etwas ganz subjectives, und von unsern Vorstellungen gar nicht unterschieden) oder durch Dinge, welche keine Erscheinungen sind, oder durch beydes zugleich. In diesen beyden Fällen giebt es übersinnliche Gründe der Erscheinungen. Könnte nun der Saz des Widerspruchs nicht auf diese übersinnlichen Gegenstände angewendet werden, so könnten eben diese übersinnlichen Gründe zu gleicher Zeit seyn und nicht seyn. Durch ihr Seyn würde ihr gleichzeitiges Nicht-

seyn auf keine Art ausgeschlossen. Die Erscheinungen hätten sodann übersinnliche Gründe, und sie hätten sie nicht. Die Erscheinungen selbst wären folglich etwas, und sie wären nichts. Es gäbe im Grunde keine Erscheinungen oder ihr reelles Daseyn würde durch nichts nothwendig. Dies alles macht, daß es entweder gar keine lezten Gründe der Erscheinungen giebt (und dann sind alle Erscheinungen nichts reelles, sondern bloße Vorstellungen): oder, wenn es deren giebt, daß auf sie der Saz des Widerspruchs eben so anwendbar seyn muß, als er bey Erscheinungen gebraucht werden kann; daß folglich der Saz des Widerspruchs nebst der physischen auch eine transcendente Gültigkeit hat.

Die transcendente Gültigkeit dieses Satzes läßt sich aber durch nichts so einleuchtend beweisen, als durch die Anwendung desselben, welche ich auf mich selbst mache. Denn Ich bin, und wenn etwas eine transcendente Wirklichkeit hat, so bin ich es, der eine solche Wirklichkeit hat. Meiner Erscheinung liegt wenigstens etwas übersinnliches zum Grund. Auch Ich, indem ich bin, schliesse eben dadurch in jedem Sinn mein gleichzeitiges Nichtseyn aus. Hätte nun der Saz des Widerspruchs gar keine objective Gültigkeit, so wäre Ich, an sich, als Subject meiner Vorstellungen, nicht, indem ich bin. Ich bin aber, indem ich bin; auch jedes andere Ding ist, indem es ist: jede Erscheinung selbst als Erscheinung ist, indem sie ist: Ich

denke wirklich, indem ich denke. Hätte nun der Saz des Widerspruchs keine objective Realität: so wäre ich, und wäre nicht; ich wäre an diese Gesetze gebunden, und nicht gebunden; es könnte vorstellende Kräfte geben, für welche alle unsere Widersprüche, für welche das Seyn und Nichtseyn derselben Sache ganz erkennbar wären, so erkennbar, als für uns Uebereinstimmung und Wahrheit sind. Könnten wir dies annehmen, so wäre der Saz des Widerspruchs für uns ein Gesez des Denkens, und er wäre es nicht; denn wir könnten unmögliche Dinge als mögliche denken, er würde daher für uns von keinem Gebrauch seyn, er würde sich selbst aufheben, und sich selbst widersprechen.

Sammeln wir nun alle diese Gründe, so müssen wir auf folgende Art schließen, und unsere Streitfrage aus nachstehendem Gesichtspunkt betrachten.

Der Saz des Widerspruchs ist etwas subjectives als Saz, insofern wir ihn, als eine Regel ausdrücken, als ein Gesez unsers Denkens. Dieses Gesez wird nothwendig, durch den Erweiterungstrieb, durch die Einrichtung unserer Natur, und wir werden weiter unten Gelegenheit finden, zu beweisen: daß diese Einrichtung unserer Natur nichts willkührliches oder zufälliges sey, sondern selbst durch einen andern Weg nothwendig werde. So lange wir nun diesen Trieb und diese Einrichtung unserer Natur haben, so müssen wir auch nach erkennbaren

baren Gegenständen streben, und Dinge, welche als solche angesehen werden müßen, die zu gleicher Zeit seyn, und nicht seyn würden, sind für uns keine erkennbaren Gegenstände; solche Dinge stehen mit einer solchen Einrichtung unserer Natur im Widerspruch, es wird uns unmöglich, sie als etwas zu denken, und es wird folglich durch eben dieselbe nothwendig, sich allein das Gegentheil vorzustellen. Insofern scheint es nun ausgemacht, daß der Saz des Widerspruchs als etwas Subjectives angesehen werden müsse. Aber eben darum, weil dieser Saz eine Regel unsers Denkens ist, so muß es uns möglich seyn, davon Gebrauch zu machen. Er muß daher anwendbar seyn auf Objecte; an diesen muß die Eigenschaft gefunden werden, welche er ausdrückt. Er muß folglich ein Object haben, welchem er entspricht, durch welches er realisirt wird. Dies Object sind entweder unsere Vorstellungen und Begriffe, oder Dinge, welche keine Vorstellungen sind. Sind es bloße Vorstellungen, so giebt es entweder ausser diesen Vorstellungen gar nichts:— dann sind sie falsch, leer, ohne objectiven Gehalt; es giebt nichts außer der Vorstellung; selbst wir sind nichts reelles— oder dieser Saz ist nicht anwendbar auf die Gegenstände unserer Vorstellungen:— dann können diese (sie seyen nun bloße Erscheinungen oder transcendente Gegenstände) an und für sich, zu gleicher Zeit seyn und nicht seyn; die Gegenstände folgen sodann einem ganz andern Gesez als die Vorstellungen und Begriffe, welche wir

von diesen Gegenständen haben. Wir müssen uns vorstellen, als ob die Gegenstände nicht zu gleicher Zeit seyn, und nicht seyn könnten, aber deßen ohngeachtet sind sie doch nicht wirklich, indem sie wirklich sind, nicht so beschaffen, indem sie so beschaffen sind. Wir erkennen folglich lauter Widersprüche, und eben dieser Saz, welcher uns dagegen verwahren sollte, führt uns selbst darauf. Er selbst ist der Grund, und der erste aller Widersprüche. Dieser Saz, als die Quelle der Wahrheit, könnte uns doch nicht zur Wahrheit führen: denn alle Wahrheit, wenn es deren eine geben sollte, wäre nur in den Vorstellungen und nicht in den vorgestellten Sachen. Wie könnte sie aber in den Vorstellungen seyn, wenn sie nicht auch zum Theil in den Sachen wäre, auf welche die Vorstellungen hinweisen, wenn dieses hinweisen und vorausseţen reeller Gegenstände die erste aller Falschheiten ist? — Dies alles macht, daß an dem Saz des Widerspruchs etwas objectiv gültiges muß entdeckt werden können; es fragt sich nun: worin dieses objectiv gültige besteht? welches die objective Eigenschaft der Gegenstände ist, auf welche dieser Saz hinweißt?

Diese Eigenschaft muß gefunden werden können, sobald es nur einen einzigen unbestrittenen Fall giebt, auf welchen dieses Gesez anwendbar ist. Daß der Saz des Widerspruchs in gar keinem Fall anwendbar sey, wird, wie ich hoffe, niemand behaupten, denn er ist einer allgemeinen

Uebereinstimmung aller Schulen zufolge, anwendbar auf unsere Vorstellungen. Es muß folglich wenigstens an unsern Vorstellungen eine Eigenschaft gefunden werden können, welche macht, daß er anwendbar ist, ohne welche keine Anwendung möglich wäre. Wenn nun eben diese Eigenschaft auch an den Gegenständen unserer Vorstellungen gefunden wird, wenn sie von der Art ist, daß es ohne sie gar keine wahre und reelle Vorstellung geben könnte, wenn mit ihr alles Vorstellen und Erkennen aufhören würde: so, dächte ich, hätten wir diese Eigenschaft gefunden, und der Saz des Widerspruchs hätte sodann eine objective Gültigkeit und Realität.

Zu diesem Ende bemerke ich, was jeder sehr gern eingestehen wird, daß der Saz des Widerspruchs auf unsere Vorstellung unmöglich anwendbar wäre, wenn es gar nichts, wenn es sogar keine Vorstellungen gäbe. Das Seyn der Vorstellungen ist daher die Bedingung von der Anwendbarkeit dieses Satzes auf Vorstellungen. Dieses Seyn muß nun auch die Bedingung seyn, durch welche dieser Saz auf Sachen anwendbar ist. Hat nun dieser Saz gar keine objective Gültigkeit und Realität, so ist das Seyn keine Eigenschaft der Sachen, sondern diese Eigenschaft wird nur allein an unsern Vorstellungen gefunden. Es sind daher nur drey Fälle möglich. Es sind entweder alle unsere Vorstellungen etwas ganz subjectives und leeres, ohne wirkliche Gegenstände, welche dadurch vor-

gestellt werden; oder die Gegenstände der Vorstellungen können zu gleicher Zeit seyn und nicht seyn; oder endlich auch die Gegenstände müssen seyn, auch auf diese muß dieser Saz passen, und so wie das Seyn der Vorstellungen die Bedingung zur subjectiven Gültigkeit dieses Satzes ist, so muß auch das wirkliche objective Seyn des Gegenstands die Eigenschaft seyn, durch welche dieser Saz eine objective Gültigkeit erhält, und über unsere Vorstellungen hinaus angewendet werden kann. Der Saz des Widerspruchs ist daher ohne alles Seyn etwas ganz undenkbares. Er sezt, seinem Wesen nach, ein subjectives oder objectives Seyn voraus. Wo immer etwas ist, da ist er anwendbar und gültig. Und wenn er nicht auf die Gegenstände unserer Vorstellungen anwendbar seyn soll, so muß vorher bewiesen werden, daß es keine Gegenstände giebt, daß alles mögliche Seyn, folglich unser selbst eigenes nur ein leeres eingebildetes Seyn sey. — Dies behaupten, heißt aber, alle Vorstellungen mit ihrem Subject vernichten, und folglich die Bedingung aufheben, durch welche dieser Saz eine subjective Gültigkeit hätte. Es heißt, die Gültigkeit und Anwendbarkeit dieses Gesetzes in jedem möglichen Sinne läugnen, weil eine Vorstellung ohne Object, welches vorgestellt wird, und ohne Subject, welches diese Vorstellung hat, Nichts, und folglich ein Unding ist. — Dieses Seyn, es sey nun das Seyn von Vorstellungen oder Sachen, das Seyn eines Subjects oder Objects, eines Accidenz oder einer Substanz, einer Er-

scheinung oder eines übersinnlichen Erscheinungsgrundes, so sezt der Saz des Widerspruchs, wenn er anwendbar seyn soll, immer ein solches voraus. Nehmt diesen Begrif hinweg, so hören alle Vorstellungen auf, etwas zu seyn. Denn es giebt keine Vorstellung, welche sich nicht auf dieser Grundvorstellung stüzt, oder davon ausgeht. Wo gar nichts ist, da kann nichts übereinstimmen, da kann sich folglich auch nichts widersprechen; da kann nichts auf einander bezogen, und nichts mit einander verglichen werden. Auch sogar bloße Erdichtungen und Träume, so wie jedes eingebildete Seyn, schliessen sich an ein wirkliches Ding an, und werden dadurch gedenkbar. Selbst der Saz des Widerspruchs kann daher eben so wenig ausgesprochen oder gedacht werden, ohne die Voraussetzung, daß etwas sey. Eins seiner beyden Glieder spricht immer von einem Seyn. Das Objective und Reelle dieses Satzes muß also in einem dieser beyden Glieder liegen und enthalten seyn; denn die gleichzeitige Vereinigung dieser beyden Glieder des wirklichen Seyns und Nichtseyns läugnet ja dieser Saz. Er will also blos eins von beyden. Er will, daß entweder etwas sey, oder nicht sey. Wäre nun das Seyn nicht das Objective dieses Satzes, so müßte das Nichtseyn einer Sache etwas Objectives seyn. Kann nun bewiesen werden, daß jedes Nichtseyn, nichts reelles, und folglich nichts objectives seyn kann, so ist zu gleicher Zeit eben dadurch auf eine unläugbare Art bewiesen, daß das Seyn, die-

jenige Eigenschaft sey, durch welche der Saz des Widerspruchs objective Realität hat. Daß aber kein Nichtseyn etwas reelles und objectives seyn könne, kann auf folgende Art bewiesen werden.

Da der Gegenstand von allen unsern Begriffen und Vorstellungen nur etwas mögliches seyn kann, da folglich keiner derselben ein gleichzeitiges Seyn und Nichtseyn ausdrücken und enthalten kann, so sind alle unsere Vorstellungen nothwendig auf das eine oder das andere eingeschränkt; sie drücken folglich ohne Ausnahme entweder ein Seyn oder ein Nichtseyn aus. Sie sind daher entweder positiv oder negativ. Denn sie bestimmen entweder, ob und was eine Sache sey, oder was sie nicht sey.

Bey Gelegenheit dieser Eintheilung muß ich meine Leser auf eine vorzügliche Eigenschaft negativer Begriffe und Vorstellungen aufmerksam machen. Diese ist: daß ihr Gegenstand kein anderer, als die Verneinung einer reellen Eigenschaft seyn könne, und folglich ein Nichtseyn sey.

Daraus schließe ich: daß alle negativen Begriffe, positive voraussetzen, und nur durch diese leztern etwas vorstell- und erkennbares werden, daß sie folglich ohne dies Positive Nichts und ganz undenkbar sind. So ist die Finsterniß, Mangel und Beraubung eines Positiven, des Lichts; Krankheit ist, Man-

gel der Gesundheit; Tod, Mangel des Lebens, oder eine andere von der gegenwärtigen verschiedene Art zu seyn; Unwissenheit, Mangel von Kenntniß; Schwäche, Mangel von Stärke; Irrthum und Falschheit, Mangel von Wahrheit. Ohne Licht, ohne Gesundheit, Leben, Kenntniß, Stärke, Wahrheit, ist es schlechterdings unmöglich, sich eine Vorstellung von dem entgegengesezten Negativen zu machen. Wenn wir nun diese negativen Begriffe in ihre lezten Bestandtheile auflösen, so stossen wir immer auf das Positive, welches die Bedingung und Grundlage ihrer Denkbarkeit ist.

Daraus folgt weiter: daß ein negativer Begrif nie etwas absolutes seyn kann, sondern daß alle negativen Begriffe nur in Beziehung auf andere, und vermittels der Vergleichung entstehen und gedacht werden können. Da aber jede Vergleichung ein Wesen voraussezt, welches vergleicht, und ein Ding auf das andere bezieht; da alle Beziehungen und Vergleichungen, Handlungen unserer Seele, und folglich etwas dieser angehöriges subjectives sind: so sind auch alle negativen Begriffe etwas ganz subjectives; sie haben keinen entsprechenden objectiv reellen Gegenstand, und haben folglich keine objective Gültigkeit. Sie würden sogar nicht denkbar seyn, wenn nichts objectives wäre.

Daraus ziehe ich folgenden Hauptschluß: alles Nichtseyn sezt ein Seyn voraus, und

der Begrif Nichts, ist ohne den Begrif Etwas, gar nicht denkbar. Alle negativen Begriffe sind daher in gewisser Rücksicht etwas positives. Alle Vorstellungen von einem blossen Nichts, von einem ganz leeren Raum, von einer totalen Vernichtung, von der Nichtwirklichkeit unsrer selbst, ohne alle Rücksicht, auf etwas reelles, positives und wirkliches, sind etwas ganz unmögliches, etwas, was kein Mensch, selbst bey der höchsten Anstrengung, zu denken vermag. Etwas ähnliches zu denken, würde im Grunde eben so viel heißen als — gar nichts denken. Solchen Vorstellungen kann daher nie ein reeller Gegenstand entsprechen, weil es in der Wirklichkeit kein ganz verneinendes Ding geben kann. Denn gäbe es ein ganz verneinendes Ding, so hätte eben dieses Ding keine einzige reelle Eigenschaft, folglich auch eben so wenig eine Wirklichkeit, welche, so zu sagen, die Krone aller reellen Eigenschaften ist.

Sind nun diese Vordersätze wahr und unläugbar, so kann eben so wenig geläugnet werden: daß alles Nichtseyn etwas blos relatives und folglich mehr eine Beraubung (Privation) als ein wirkliches Nichtseyn sey; daß alle Negationen, entweder nur eine andere Art von Seyn, oder einen mindern Grad deßelben ausdrücken. So ist z. B. jeder Irrthum eine Wahrheit, welche aufhört eine solche zu seyn, sobald sie unter einen andern Gesichtspunct gebracht oder mit

höhern und allgemeinern Grundsätzen in Verbindung gedacht wird. So z. B. ist es Wahrheit, daß die Sonne sich um unsre Erde bewegt, wenn wir blos auf das Zeugniß unserer Sinne vertrauen. Aber diese Wahrheit ist nur scheinbar, sie erscheint als ein Irrthum, sobald diese Erscheinung mit andern, und mit den darauf sich gründenden höhern und allgemeinern Gesetzen in Verbindung gesezt wird. Eben so ist es etwas erlaubtes, die Entwicklung der menschlichen Kräfte zu hindern, und in gewißen Schranken zu erhalten, sobald man annimmt, daß die bürgerlichen Verfaßungen der Zweck, und die Menschen das bloße Mittel seyen. In diesem Fall muß sich das Mittel durchaus nach seinem Zweck richten. Aber von der andern Seite ist es etwas unerlaubtes, und wie die Wirkung beweisen wird, etwas unmögliches, die Entwicklung des menschlichen Geistes auf immer zu hindern, so bald man den Menschen als Zweck, und die Staaten als Mittel betrachtet, durch welche der Mensch zu einer höhern Vollkommenheit zu seiner endlichen Bestimmung gelangen soll.

Auch alles Böse ist nichts anders, als die Verneinung oder Beraubung eines Guten; und das mindere Gute, als die Beraubung eines möglichen höhern Guten, hört in dieser Rücksicht eben dadurch auf, ein wahres Gutes zu seyn. Daraus folgt: daß nur das Reelle gut, und nur das Gute reell ist. Die Realität eines Dings ist zu gleicher Zeit das Maas seiner

Güte. Ein Ding ist gut, insofern es selbst ist, und reelle Eigenschaften hat. Nur das Nichtseyn ist daher etwas Böses und ein Uebel, und ein jedes Uebel ist eine Art vom Nichtseyn. Das höchste Nichtseyn, oder eine totale Vernichtung würden das höchste und das einzige absolute Uebel seyn, wenn es ein totales Nichtseyn geben könnte. Das Uebel vermindert sich in dem Maas des Seyns. Jede Entwicklung ist ein Zusaz zu einem vorhergehenden Seyn eines Dings, jede Entwicklung ist folglich Verminderung des Negativen und Bösen, und Vermehrung des Reellen — Vervollkommnung. Der Grund des sittlichen Bösen und der sittlichen Unvollkommenheit richtet sich daher ebenfalls nach dem Grad von der Entwicklung unsrer Kräfte. Aus dieser Ursache ist der Stand der rohen Wildheit, so wie der Stand der ersten Kindheit, weil in beyden die geringste Entwicklung des Reellen ist, der unvollkommenste, welcher sich denken läßt; unvollkommner, als der Zustand der ausgeartetsten bürgerlichen Verfeinerung.

Da ein totales Nichtseyn etwas ganz undenkbares ist, so haben alle Dinge dieser Welt, selbst die geringsten und unvollkommensten, immer etwas Gutes, und der einzige höchstmögliche Grad von Unvollkommenheit bleibt immer der mindeste Grad des Seyns. Man mag sich daher den Menschen noch so verderbt und in seiner grösten Ausartung denken, so bleibt doch im-

mer an einem so ausgearteten Wesen noch sehr viel reelles und gutes. Jeder Mensch bleibt eine Kraft, von welcher ein gewißer Grad von Thätigkeit nie getrennt werden kann. Die Grundanlage ist immer etwas gutes, und alle Menschen, gute sowohl als böse, kommen darin überein: daß bey jedem der Erweiterungstrieb wirksam ist; daß sie kraft deßelben mehrere und hellere Vorstellungen suchen; daß sie den Widerspruch haßen und Uebereinstimmung lieben und verlangen; daß sie auf Einheit ihrer Vorstellungen, auf Wahrheit, Gewisheit, Einheit und Zusammenhang dringen; daß sie das Böse verabscheuen, das Gute begehren, und in allem, was sie thun, nach Glückseligkeit streben. Dies alles ist gut und reell; bey allen Lastern und Irrthümern verlangt der Mensch nichts anders. Der Boshafte ist daher mehr ein irrender, als ein verkehrter Mensch. Seine Triebe brauchen nur eine andere Richtung, und seine Vorstellungen einen andern Gesichtspunct zu erhalten, so lenkt er von selbst zu einer höhern Ordnung und Uebereinstimmung ein, und sein Häßliches verschwindet. Alle seine Mängel und Unvollkommenheiten sind und bleiben immer, bald höhere bald niedrigere Grade des Seyns. Das Seyn allein kann solche Grade haben. Aber das Nichtseyn, als solches hat keine Stuffen. Alle Stuffen des Nichtseyns, des unvollkommnen und bösen, sind daher Grade eines möglichen oder wirklichen Seyns. Es kann daher kein absolutes Uebel, keine absolute Unvollkommenheit geben. Aber

ein absolutes Gutes kann und muß es geben. Die Vorstellung von einem absoluten Uebel ist daher eine falsche und ganz leere Vorstellung, welcher es an aller objectiven Gültigkeit durchaus mangelt. Aber die Vorstellung von einem absoluten Guten ist etwas objectiv gültiges, etwas absolutes, weil es nicht nothwendig auf die Vorstellung von einem Uebel bezogen werden muß, sondern an und für sich erkannt werden kann, weil alles Gute ein Seyn ist, und alles Seyn ohne alle Beziehung auf ein Nichtseyn gedacht werden kann. Nur das Nichtseyn kann nur durch Vergleichungen und Beziehungen erkannt werden, indem ein bloßes Nichtseyn unsrer Erkenntniß nichts darstellt, womit sie sich beschäftigen könnte. Aber das Seyn, als solches, ist ohne alle Beziehung etwas, woran sich unser Geist üben und beschäftigen kann.

Welche Aussicht öfnet sich hier bey diesen so trocknen Untersuchungen, wider alle Erwartung, für die Befriedigung unserer heißesten Wünsche, für unsere Glückseligkeit, für die Beruhigung unsers Geistes! Was sind nun alle Unvollkommenheiten, Mängel, Uebel, was alle Leiden dieser Welt? Sie würden uns zuverlässig weniger betrüben, wenn wir uns allzeit und lebhaft vorstellen könnten: daß der Siz aller Mängel, Uebel und Negationen in unserer Vorstellungsart sey; daß in der Natur selbst unabhängig von dieser Vorstellungsart alles positiv reell, und folglich gut sey. In der Natur selbst

kann es nichts anders geben, als Realität und wirkliches Seyn. Selbst die verworrene Vorstellung von einem höchstmöglichen Seyn, die Vorstellung des Unendlichen ist eine sehr gegründete, nothwendige und beruhigende Vorstellung. Alle Mängel dieser Welt fallen nun auf uns, auf unsere beschränkte Vorstellungsart zurück. Diese Vorstellungsart läßt sich verbeßern, denn unser Gesichtspunct läßt sich erweitern und mit ihm erweitert sich das Gebiet des Seyns, das Gebiet des Guten, das Land des Vergnügens und der Freude. Mit der Erweiterung unsers Gesichtspuncts entfliehen alle Uebel wie die Nacht und die Sterne vor der kommenden Sonne. Die ganze Schöpfung erscheint in dem höchsten Glanz, und da, wo vorher nur Uebel und Zerrüttung sichtbar waren, da thronen nun die Wahrheit, die Uebereinstimmung, die Ordnung und das Gute. Freilich kann kein Mensch in jedem besondern Fall, sich davon eine ganz deutliche und lebhafte Ueberzeugung verschaffen, aber dies schon söhnt mit der Welt aus, und schwächt den Eindruck aller vermeintlichen Uebel, daß wir im Allgemeinen einsehen, und uns deutlich überzeugen können, daß alle Uebel nichts reelles, absolutes, sondern ganz relativ, und folglich geringere Stuffen des Guten und des Positiven seyen. Hätte man dies fleißiger bedacht, oder wollte es bedenken, so würden wir über die Entscheidung einer großen Frage, einer Frage, welche noch so sehr im dunkeln liegt, welche auf unsere Handlungen einen so großen Einfluß hat,

und die Köpfe der Menschen so sehr verwirrt, — wir würden, sage ich, über die Entscheidung der Frage von dem Ursprung des Uebels weniger verlegen seyn. Wir würden diesen Ursprung nicht in Gott, nicht in einem eigenen bösen Urwesen, nicht in der Natur, und eben so wenig in den Gegenständen außer uns, sondern in uns selbst, in den nothwendigen Schranken unserer Vernunft suchen. Wir würden alles Uebel als etwas subjectives betrachten, das sich mit diesen Schranken, in dem Maas, als sich unser Reelles vermehrt, verhältnißmäßig vermindert, als etwas, deßen Verminderung in unserer Gewalt ist. Wir müßten eingestehen, daß in der Natur alles gut ist, weil in der Natur alles reell ist.

Was ich hier vom Guten und vom Bösen, von Vollkommenheit und Unvollkommenheit gesagt habe, dies gilt aus derselbigen Ursache, vom Wahren und vom Falschen, von Irrthum und Wahrheit, von Widerspruch und Uebereinstimmung. Dinge, welche sich widersprechen, sind nichts, und haben sogar nicht einmal eine logische Wirklichkeit, wie sollten sie daher eine objective, physische und transcendente haben? Denn wäre dies leztere möglich, so könnte, unabhängig von unserer Erkenntniß, in dem Augenblick wo etwas ist, dieses Etwas eben so gut nicht seyn. Nur die Menschen können sich widersprechen, indem sie Dinge miteinander in ihrer Vorstellung vereinigen wollen, welche keiner reellen Vereinigung fähig sind. Diese Wider-

sprüche heißen sodann Irrthümer, und sind als Vorstellungen, welche keinem reellen Gegenstand entsprechen, etwas subjectives. Wollte man, um die Realität der Widersprüche zu beweisen, sich darauf berufen, daß wir in unsern Beweisen alles auf Widersprüche zurückführen, und daraus schließen, daß es also wohl widersprechende Dinge geben müße, so würde man damit nichts beweisen. Denn alle diese Widersprüche, welche durch unsere Beweise aufgedeckt werden, sind bloße intellectuelle Folgen eines intellectuellen Grundes, einer andern, von der gegenwärtigen abweichenden Ordnung der Dinge. Wer sich darauf beruft, behauptet nicht, daß ein Seyn zu gleicher Zeit ein Nichtseyn seyn könne. Er will blos anschaulich machen, daß nebst dem gegenwärtigen Seyn, auch ein gleichzeitiges Nichtseyn entstehen würde, daß alles aufhören würde zu seyn, wie es dermal ist und seyn muß, wenn sich die Sachen auf eine andere Art verhielten. Er will die gegenwärtige Natur und Ordnung der Dinge so wenig aufheben und läugnen, daß er sie vielmehr, als die einzige wahre und mögliche, ja sogar als die Richtschnur erkennt, auf welche er alles Unbekannte zurückführt, darnach urtheilt und bestimmt. Er will dadurch beweisen, daß eine gewiße Art zu seyn, die einzige sey, welche zu der gegenwärtigen Ordnung der Dinge, zu ihrer Natur und zu ihren übrigen Eigenschaften paßt, daß sie diese nicht aufhebt, daß jede andere sie aufheben würde, daß folglich durch diese Art zu seyn, die gegenwärtige Ordnung und

Natur der Dinge aufrecht erhalten wird, daß endlich durch sie allein die Dinge fortfahren können, zu seyn, was sie sind. Alle Widersprüche bey Beweisen zeigen daher ein Seyn an, welches indeßen angenommen wird, um zu beweisen, daß dadurch ein anderes ausgemachtes unbestritteneres Seyn aufhören würde, ein solches zu seyn. Alle Widersprüche paßen daher niemal auf die wirkliche Welt, auf die Gegenstände der Natur. In dieser ist durchaus Seyn, Realität, Ordnung, Harmonie: denn eben darum, weil wirkliche Dinge, indem sie sind, seyn müßen, und einander nicht widersprechen können, so stimmen sie auch mit und unter einander überein: alle Widersprüche entstehen vielmehr aus der Verwechslung der Gesichtspuncte, unter welchen sich wirkliche Gegenstände vorstellen laßen. Sobald aber diese Gesichtspuncte gehörig untergeordnet und auf einen höchsten und lezten bezogen werden, so hören sie sogleich auf als Widersprüche zu erscheinen. In einer höhern Ordnung der Dinge und nach allgemeinern Regeln betrachtet, erscheinen vielmehr alle diese anscheinenden Widersprüche, als etwas zweckmäßiges, als etwas, was sich in einer höhern Ordnung der Dinge, als Bedingung zu einem höhern Zweck verhält. So z. B. ist nichts gewöhnlicher als die Klagen, in welche ich selbst ehmals eingestimmt habe, daß in dieser Welt keine Ordnung, und nichts als Uebel und Widerspruch sey. — Aber in welcher Welt? Welchen Zweck, welchen Plan der Welt denken wir uns dabey?

Nach welchem Gesichtspunct, und nach welchen Regeln beurtheilen wir sodann ihren Lauf? — Auf gleiche Art behaupten wir, daß der Mensch mit sich selbst unaufhörlich im Widerspruch stehe; daß der Mensch durch seine Handlungen seiner Bestimmung entgegen handle. — Aber welche Begriffe haben wir von unserer Bestimmung, indem wir dies behaupten? wie nah oder fern legen wir das Ziel, welches er erreichen soll? Die Handlungen der Menschen können daher gar wohl den Begriffen widersprechen, welche wir von ihrer Bestimmung haben, sie können aber nie der lezten und individuellen Bestimmung einzelner Menschen widersprechen. Dazu geht jeder Mensch seinen eigenen Gang, und dazu führt kein anderer Weg als derjenige, welchen jeder wirklich geht. Alle anscheinenden Umwege sind für jeden der geradeste Weg, und alle anscheinenden Hinderniße, welche im Abstracten nachtheilig erscheinen, befördern im Individuellen das Streben nach dem Ziele. Die Vorfälle der Welt widersprechen zwar unserer Erwartung, welche voreilt, und will, daß der Mensch heute schon werden soll, was er erst nach dem Lauf der wirklichen Welt, nach Jahrtausenden werden kann: aber wir brauchen nur diese Erwartung herabzustimmen, so ordnet sich sogleich alles. Nach dem ersten rohen Anschein zu urtheilen, kann der Mensch freylich nicht anders als bös erscheinen. Aber, wenn die Entwicklung des Menschen, von Umständen und von der Mitentwicklung der Dinge außer ihm abhängt; wenn er sich nach diesen

richten und bestimmen muß, so wie im Gegentheil er selbst von seiner Seite die Dinge außer ihm bestimmt: so können wir zu keiner Zeit mehr wirken, als die Umstände und der Zusammenhang erlauben; so sind wir in jedem Moment das, was wir unter solchen Umständen seyn können; so erfüllen wir doch bey allen fortdauernden Mängeln unsere Bestimmung für diesen Augenblick unsers Daseyns, und die Erfüllung all dieser Mittelbestimmungen ist die ausschließende Bedingung, um zu unserer endlichen Bestimmung zu gelangen. Hier ist also kein Widerspruch, so sehr auch der Anschein davon vorhanden ist. Es ist vielmehr die genauste Uebereinstimmung mit der einmal festgesezten Ordnung der Dinge, mit dem wirklichen Lauf der Welt.

Da nun alle Widersprüche in der Natur und außer unserm Verstand keine Realität haben; da alles Nichtseyn eben so wenig eine Realität hat; da außer diesem das Seyn das einzige ist, was der Saz des Widerspruchs anzeigt und enthält: so ist das Seyn das einzige, durch welches dieser Saz eine wahre Realität und Gültigkeit haben kann, und das Seyn ist die einzige Eigenschaft, welche diesen Saz anwendbar macht. Giebt es nun in dieser Welt eine Eigenschaft, welche objectiv ist, so ist es keine andere, und keine so sehr als das Seyn. Ein Seyn, welches gar nicht reell wäre, würde unmöglich ein Seyn heißen können. Ein Seyn

welches nicht ist, wäre der erste aller Widersprüche. Selbst ein subjectives Seyn würde ohne alle Realität und Wirklichkeit gar nicht gedacht werden können. Dieser Saz drückt also wirklich etwas reelles und objectives aus, oder wir müßen geradezu behaupten, daß gar nichts sey, daß alles scheinbare, ja sogar alles subjective Seyn, kein wahres Seyn sey. Wir können uns von der Wahrheit meiner Behauptung nicht beßer überzeugen, als wenn wir den Saz des Widerspruchs, nicht wie gewöhnlich verneinend, sondern bejahend ausdrücken. Dann will er, daß wir jedes Etwas als Etwas, und jedes Nichts als Nichts denken; dann will er, daß alles sey, indem es ist; er will, daß alles unter sich sowohl, als mit andern übereinstimme; daß ein jedes Ding mit sich selbst, mit seiner Natur, mit seinen Eigenschaften eben so wesentlich übereinstimme, als unsere Begriffe, welche wir von der Natur der Dinge haben, als die Folgen, welche wir daraus ziehen, auch mit einander übereinstimmen müßen, indem aufserdem die Gegenstände sowohl, als die Begriffe einander aufheben würden, und der unserer Seele so wesentliche Trieb nach hellern und mehrern Vorstellungen auf keine Art befriedigt werden könnte. Der Saz des Widerspruchs ist folglich, unter andern Worten, ein Gesez, welches durchaus, in den Sachen sowohl als in den Vorstellungen, auf Uebereinstimmung dringt, und alle Arten von Nichtseyn ausschließt.

So viel indeßen vom Saz des Widerspruchs, von seiner objectiven Gültigkeit und Realität. Nachdem ich diese so viel möglich erwiesen habe, so wende ich mich nun zur Untersuchung über die Realität der Begriffe von **Möglichkeit** und **Unmöglichkeit**, von **Zufälligkeit** und **Nothwendigkeit**.

Mit dem Begrif des Unmöglichen ist die Schwierigkeit nicht groß. Da **unmöglich** nichts anders heißen kann, als dasjenige, was einen Widerspruch enthält, und da dasjenige, was einen Widerspruch enthält, nicht nur allein keine Wirklichkeit hat, sondern noch überdies gar nicht denkbar ist: so sieht jeder sehr leicht ein, daß der Begrif des Unmöglichen ohne objectiven Gehalt, blos allein subjectiver Natur, und sein Gebrauch blos allein logisch ist. Mit dem Begrif des Möglichen verhält es sich nicht so. Hier scheint ein Doppelsinn mit unterzulaufen, welcher diese Lehre verwirrt, und daher sehr genau unterschieden werden muß. Um dies mit Erfolg zu unternehmen, müßen wir auf folgende Art schließen.

Wo immer eine Unmöglichkeit ist, da wird allzeit vorausgesezt, daß weder beydes zugleich seyn, noch beydes zugleich nicht seyn könne. Kraft des Sazes des Widerspruchs kann folglich nur eins von beyden seyn. **Ein gegebnes Ding ist daher, oder es ist nicht.** So weit sehen wir eine Nothwendigkeit und Unmöglich-

keit ein. Aber nun fragt sich weiter: welcher von beyden entgegengesezten Fällen, von Seyn und Nichtseyn, der wirkliche sey? Ob der eine so wenig als der andere einen Widerspruch enthalte? oder welches einerley ist: ob der eine Fall so möglich sey, als der andere? ob das Nichtseyn eines Dings eben so wenig widersprechend sey, als seine Wirklichkeit und Seyn? oder kann vielleicht nur der Widerspruch und die Unmöglichkeit des einen Falls von uns nicht dargethan und bewiesen werden?

Wäre das Nichtseyn eben so möglich als das Seyn, so enthielte beydes keinen Widerspruch; das Seyn könnte nicht seyn, und das Nichtseyn könnte seyn. Es gäbe gar keinen Grund, und es ließe sich auf keine Art bestimmen, warum etwas ist, und warum es nicht ist. Das Seyn, wie das Nichtseyn, vertrüge sich auf gleiche Art mit der Natur eines Dings, mit dem Zusammenhang, in welchem es mit allen übrigen Dingen steht; weder das Seyn noch das Nichtseyn, würde diesen beyden widersprechen, und eben darum, weil beydes keinem andern widerspricht, würde es möglich seyn. Dies alles nehmen wir an, wenn wir z. B. behaupten: es sey eine Welt, in welcher gar kein Uebel ist, eben so möglich, als die gegenwärtige; es sey eben so möglich, daß der Mensch ohne alle Unvollkommenheit entstehe, daß wir von ganz andern Eltern gebohren wären, daß die Sonne morgen nicht aufgehen werde. Wenn wir nun

behaupten: von diesem allen sey das Gegentheil möglich, so verbinden wir mit diesem Ausdruck einen zweifachen Sinn. Wir verstehen einmal darunter, und wir entscheiden geradezu: das Gegentheil enthalte wirklich keinen Widerspruch, oder wir behaupten blos: die Unmöglichkeit des Gegentheils könne nicht bewiesen werden. Im ersten Fall, und dem ersten Begrif zufolge, glauben wir alles, was zur Sache gehört, so gut zu übersehen, daß wir geradehin entscheiden: das Gegentheil sey nicht unmöglich. Wenn wir daher behaupten, daß es eben so möglich sey, daß die Sonne morgen nicht aufgehen werde: so finden wir auf der einen Seite sowohl als auf der andern gar keinen Widerspruch; wir erkennen in diesem Fall keinen Zusammenhang und keine Ordnung der Dinge, mit welcher das Aufgehen übereinstimmt, und das Nichtaufgehen widerspricht. Wir betrachten das Aufgehen sowohl, als das Nichtaufgehen als ganz isolirte Facta und Begebenheiten, welche mit keinen andern, welche vorhergehen oder darauf folgen, in einiger Verbindung stehen, und sich darnach richten. Oder wir glauben, es sey zwar eine Verbindung vorhanden, aber mit dieser Verbindung könne sich das eine wie das andere sehr wohl vertragen, oder diese Verbindung selbst werde durch nichts weiter bestimmt, es enthalte gar keinen Widerspruch, sich einen solchen Zusammenhang als nicht wirklich zu denken. So z. B. wollte man behaupten, es sey möglich, daß der Magnet nicht anziehe, oder das

Feuer nicht brenne: so würde man mit andern Worten sagen, der Magnet und das Feuer könnten diese Eigenschaften und Natur haben, welche wir an beyden gewahr werden, und doch widerspreche es dieser Natur nicht, wenn der Magnet nicht anzieht, und das Feuer nicht brennt; oder wir erkennen, daß ein Magnet sowohl, als ein Feuer sich ohne diese Natur und Eigenschaften denken laßen; wir betrachten die Natur von beyden, als Etwas, das von ihnen getrennt werden kann. Man sieht hier sehr bald ein, daß eine solche Möglichkeit etwas unmögliches ist. Denn sie sezt voraus, daß auch das Gegentheil keinen Widerspruch enthalte, daß also zu gleicher Zeit etwas seyn und nicht seyn könne. Freylich, wenn die Natur, die Umstände und der Zusammenhang der Dinge anders gedacht werden, als sie wirklich sind, so läßt sich ein anderes Seyn, oder ein Nichtseyn sehr wohl denken. Aber es fragt sich hier nur: mit welchem Grund man sich eine solche abweichende Veränderung denken könne? Ob eine solche Abänderung in der Vorstellung und Voraussetzung auch eine entsprechende reelle Veränderung in der gegenwärtigen Ordnung der Dinge hervorbringen könne? Ob ein Weltweiser, um auf die Wahrheit zu stoßen, sich die Dinge dieser Welt denken müße, wie sie nicht sind? — Wie wollte man aber auch beweisen, daß das Gegentheil eines Dings eben so wenig einen Widerspruch enthalte? Dazu würde es nöthig seyn, daß wir die ganze Natur in ihrem ganzen Zusammen-

hang übersehen. Da aber dies keinem Menschen gegeben ist, so werden für diese Behauptung alle directen Beweise ewig mangeln. Alles, was man zu diesem Behuf anführt und anführen kann, lauft daher immer da hinaus: daß sich das Gegentheil, die Unmöglichkeit, nicht beweisen laße. Im Grund lauft also der erste der oben angeführten Begriffe des Möglichen auf den zweyten hinaus, und wir nennen, kraft deßen, nur dasjenige möglich, deßen Unmöglichkeit nicht bewiesen werden kann. In diesem Fall aber läugnen wir nicht die Unmöglichkeit des Gegentheils, sondern nur die Erweisbarkeit einer solchen Unmöglichkeit. Die Unmöglichkeit selbst erkennen wir in der That, obgleich nur im allgemeinen.

Wenn daher möglich nur dasjenige heißen soll, von deßen Gegentheil der Widerspruch nicht gezeigt werden kann, so kann dieser Begrif im Fall der Noth geduldet werden. Er wird aber dem Dichter von größerm Nutzen seyn, als dem Weltweisen. Er erklärt uns blos, wie wir uns die Dinge vorstellen können, sobald wir sie aus allen Zusammenhang reißen, noch ehe sie erfolgen. Daraus folgt aber nicht, daß sie auch wirklich so sind, oder je so seyn werden. Diese Möglichkeit ist folglich etwas ganz subjectives; denn sie hat ihren Grund ganz allein in den Schranken unserer Kräfte, und richtet sich durchaus nach der minder oder größern Wahrheit und Vollständigkeit unserer Begriffe, nach dem Grad der Einsicht in den wirklichen Zusam-

menhang der Dinge. Je weniger daher die Menschen mit der Natur und den Eigenschaften der Dinge, und mit dem wirklichen Zusammenhang derselben bekannt sind, oder noch kürzer: je unwissender die Menschen sind, um so mehrere Dinge werden ihnen als möglich erscheinen, um so mehr werden sie sich auf noch ganz unbekannte Naturkräfte berufen; und daher rührt es auch, daß der eine für möglich hält, was dem andern als eine helle Unmöglichkeit erscheint. Ja wir erfahren an uns selbst, daß sich mit unserer Aufklärung, mit der Vermehrung und Berichtigung unserer Begriffe, die Anzahl der von uns möglich gedachten Dinge um ein ansehnliches vermindert. Es zeigt auch die Erfahrung, daß wir in Fällen, wo wir nicht klar sehen, z. B. bey Dingen, welche erst geschehen sollen, daß, sage ich, wir uns dieses Begrifs am häufigsten bedienen. Bey geschehenen oder wirklichen Dingen im Gegentheil bedienen wir uns dessen weniger, und nur insofern, als wir die wirkenden Ursachen und Triebfedern nicht kennen, oder diese selbst wieder als etwas zufälliges denken. Dies sagen und gestehen wir endlich selbst, wenn wir, um die Möglichkeit zu beweisen, statt directer Gründe uns blos allein darauf berufen, daß sich die Unmöglichkeit des Gegentheils nicht beweisen lasse. Solche Beweise verrathen ein offenbares Mistrauen auf unsere Einsichten und Begriffe; wir sind uns selbst bewust, daß wir die Natur und Eigenschaften der Dinge sammt ihrem Zusammenhang nicht

einsehen, wir führen dies sogar als Beweise von der geglaubten Möglichkeit an. Da im Gegentheil, wo wir den Widerspruch, und folglich die Unmöglichkeit einzusehen glauben, da entscheiden wir geradezu, und verwerfen schlechterdings alle Möglichkeit des Gegentheils.

Sind nun, wie wir so eben bewiesen haben, die Begriffe des Möglichen sowohl als des Unmöglichen bloße subjective Vorstellungsarten, welche ihren lezten Grund in den Schranken unserer Vernunft haben: so giebt es keinen reellen Gegenstand, auf welchen sie in der Natur anwendbar wären. Sie haben keine Wahrheit, und keinen objectiven Gehalt. Alles Mögliche ist, diesem allem zufolge, ein Gedankending, welches selbst nicht denkbar wäre, wenn nichts wirklich wäre. Der Begrif von Möglichkeit sezt den Begrif von Wirklichkeit und vom Seyn als eine Bedingung voraus. Nichts ist daher blos möglich, und das Mögliche, insofern es von uns gedacht werden kann, stellt uns wirkliche Dinge in einer andern Ordnung vor, in einer Ordnung, welche nicht wirklich ist.

Daraus folgt: daß alles, was nicht wirklich ist, eben darum unmöglich ist, daß alles was möglich ist, auch zu gleicher Zeit entweder an sich, oder in seinen Wirkungen und Ursachen wirklich ist, daß folglich nur das Wirkliche, das Wahre und eigentliche

Mögliche ist, und daß, wenn der Begrif des Möglichen einen reellen Gegenstand haben soll, welchem er entspricht, dieser kein anderer seyn könne, als das Wirkliche. Denn möglich, wie wir oben gehört haben, nennen wir dasjenige, was keinen Widerspruch enthält. Nun ist aber das Wirkliche, das einzige, welches keinen, und das blos Mögliche dasjenige, welches den gröſten Widerspruch enthält. Denn alles, was blos möglich ist, ist das Gegentheil von dem, was wirklich ist. Es sezt eine andere Natur der Dinge, andere Eigenschaften, eine andere Ordnung und Zusammenhang, folglich ein völliges Nichtseyn des Gegenwärtigen voraus. Es widerspricht daher allem, was ist, bis auf seine lezten Gründe und Ursachen hinauf. Das Gegentheil des Gegenwärtigen oder Wirklichen ist folglich unmöglich durch das Gegenwärtige, und da dasjenige, dessen Gegentheil unmöglich ist, wie wir sogleich hören werden, nothwendig heißt, so sind alle wirkliche Dinge, nothwendig das, was und wie sie sind. Sie können nicht anders-seyn und geschehen, als sie wirklich sind, und erfolgen. Sie müsten aufhören, diese Dinge zu seyn, ihre Gründe müsten nicht minder aufhören, solche Gründe zu seyn, wenn sie eine andere Natur und Eigenschaft hätten. Auch diese Welt würde aufhören, diese Welt zu seyn, wenn alle Theile derselben ihre Natur verändern könnten. Es würde sogar ein völliges Nichtseyn entstehen, wenn diese Welt aufhören könnte, eine solche Welt zu seyn, wenn diese Ordnung

der Welt bloß zufällig wäre. Dies alles wird sogleich mehr einleuchten, wenn wir die Natur, die Quellen und Stuffen der Nothwendigkeit untersuchen.

Wenn wir hier von **Nothwendigkeit** sprechen, so wollen wir anzeigen: etwas sey entweder durch bloße Begriffe, oder durch seine Natur, Umstände und Zusammenhang mit andern Dingen so bestimmt, daß es nur auf eine einzige Art seyn könne. Wir wollen anzeigen: ein Ding werde aufhören zu seyn, wenn es nicht so wäre, es würde etwas unmögliches seyn, es würde sich selbst widersprechen. **Zufällig** nennen wir sodann, was nicht so bestimmt ist, wo ein Ding eine bestimmte Natur haben, und doch die ganz entgegengesezten Folgen und Wirkungen eben so gut hervorbringen kann, als wenn es die dazu erforderliche Natur hätte. **Zufällig** nennen wir, was durch gar nichts nothwendig und bestimmt wird, folglich, weder durch seine eigene Natur, noch durch die Natur und den Zusammenhang mit andern Dingen. Denn sobald ein Ding, auf was immer für eine Art, durch ein anderes bestimmt wird, so hört es auf, zufällig zu seyn, es müste nur der Fall seyn, daß dasjenige Ding, welches ein anderes bestimmt, selbst durch kein weiteres bestimmt wird.

Wir unterscheiden hier eine **logische, physische** und **transcendente** Nothwendigkeit, weil

sich alle Nothwendigkeit nach der Verschiedenheit des Widerspruchs richtet. Nun widerspricht aber entweder ein Begrif, welchen wir von einer Sache haben, einem andern, oder eine Erscheinung der andern, oder es scheint etwas den Dingen an sich zu widersprechen, wenn es sich anders verhalten würde. Es fragt sich daher 1) ob etwas logisch nothwendig sey? 2) ob die Nothwendigkeit in den Begriffen auch auf eine Nothwendigkeit in den Sachen führt? d. h. ob es Vorstellungen geben könne, ohne ein vorstellendes Subject? Erscheinungen ohne Dinge, welche erscheinen? äußere Empfindungen ohne Gegenstände außer uns? Eigenschaften und Prädikate ohne Subject? ob unter all diesen eine Verbindung sey? ob es einen Widerspruch enthalten würde, wenn alle diese in der Vorstellung verbundenen Dinge, außer solcher getrennt wären? — alle diese Fragen vereinigen sich in einer einzigen noch allgemeinern Frage, — in der Frage: ob überhaupt in dieser Welt Etwas nothwendig sey? Ich sage Etwas: denn ob alles nothwendig sey, diese Frage soll erst in der Folge entschieden werden.

Wäre gar nichts nothwendig, so wäre für unsern Geist, weil sodann alles willkührlich und schwankend wäre, gar keine, und noch weniger eine lezte Beruhigung möglich. Denn nur das Nothwendige, (die Gründe) und dieses ganz allein stellt, unsern Geist zufrieden und beruhigt ihn. — Wäre ferner gar nichts nothwendig,

so wäre, weil sich zwischen nothwendig und zufällig kein Mittel denken läßt, alles zufällig. Selbst dieser Schluß, daß sodann alles zufällig wäre, zu welchem wir uns doch so sehr genöthigt sehen, selbst dieser Schluß wäre ganz zufällig, so wie alle möglichen Schlußfolgen mit ihren Vordersätzen nur zufälligerweise verbunden wären. Es könnte daher eben so gut geschehen, und mit gleichem Recht aus eben diesem Vordersatze geschlossen werden, daß gar nichts nothwendig und gar nichts zufällig sey. Wäre aber alles ohne Ausnahme zufällig, so hätte selbst der Saz des Widerspruchs gar keine Wahrheit und Realität, und nicht allein in den Gegenständen außer uns, auch sogar in unserer gesammten Erkenntniß wäre alles ohne Ausnahme schwankend, willkührlich und zufällig.

So viel nun 1) unsere Erkenntniß betrift, so wird, wie ich hoffe, niemand das Gebiet der Zufälligkeit so sehr erweitern, daß er auch bey dieser in keinem einzigen Fall einige Nothwendigkeit anerkennen wollte. Vielmehr muß jeder, kraft seines innigsten Gefühls, in sehr vielen Fällen, ja sogar in ganzen Wissenschaften z. B. der Mathematik, eine logische Nothwendigkeit oder einen sogenannten Vernunftzwang eingestehen. Welcher Mensch z. B. muß sich nicht geschehene Dinge als geschehen vorstellen? Wäre daher in unserer Erkenntniß alles zufällig, so wäre das Gegentheil von allem, was wir erkennen, eben so vorstellbar und mög-

lich, und dies würde sogar auf den Fall gelten, wenn alle Bedingungen, die Vordersätze und Begriffe, dieselbigen bleiben. In einem solchen Fall, und unter solchen Umständen gäbe es gar keine Wahrheit; wir könnten alle Widersprüche denken; unsere gesammte Erkenntniß wäre unabhängig von aller Erfahrung; wir könnten eben diese Erkenntniß haben, wenn auch gar keine, wenn auch die entgegengesezte Erfahrung vorhergegangen wäre. Alle Empfindungen und Anschauungen wären eben so zufällig; wir könnten solche Organen, eine solche Receptivität und Subjectivität haben, auch die Natur der Gegenstände außer uns, wenn es deren geben sollte, könnte beschaffen seyn, wie sie dermal ist, und wir könnten doch das Gegentheil empfinden. Wir könnten mit unsern Ohren sehen, und mit unsern Augen hören. Auch alle Begriffe wären willkührlich. Wir könnten solche Begriffe haben, und daraus das Gegentheil schließen: alle Schlußfolgen wären nur zufälliger weise mit ihren Vordersätzen verbunden, und könnten gar wohl davon getrennt werden. Aus eben dieser Ursache würden alle Beweise nichts beweisen, denn aus gewissen Vordersätzen könnte mit gleichem Recht das Gegentheil gefolgert werden. Der Saz des Widerspruchs selbst würde nichts beweisen, denn auch dies wäre zufällig, daß kein Ding zu gleicher Zeit seyn, und nicht seyn kann. Wollte man diesen Saz als regulativ oder als ein Gesez betrachten, an welches unsere gegenwärtige Vorstellungsart gebunden seyn soll, so wäre diese

Verbindung, wenn alles zufällig ist, ebenfalls zufällig; unsere Vorstellungsart wäre folglich daran gebunden, und nicht daran gebunden. Es ließe sich eine Vorstellungsart denken, welche nicht daran gebunden wäre, welche sich vorstellen kann, ein Ding sey, indem es nicht ist. Wäre nun sogar diese Verbindung zufällig: an welche andere reellere und dauerhaftere Gesetze, könnte unsere Vorstellungsart gebunden seyn? Es ließe sich am Ende eben so wohl behaupten, daß auch unsere Vorstellungen nur zufälligerweise mit einem vorstellenden Subject verbunden wären, daß diese eben so gut entstehen und wirklich seyn könnten, wenn auch kein vorstellendes Subject wirklich wäre.

Ist in unserer Erkenntniß alles zufällig, so läßt sich in unsern Vorstellungen kein Zusammenhang denken, oder dieser Zusammenhang ist nicht minder zufällig. Im ersten Fall ist das wesentlichste Bedürfniß unserer Vernunft — lezte und totale Einheit — etwas, das gar nicht befriedigt werden kann. Mit dem Zusammenhang in unsern Vorstellungen muß sogar aller Vernunftgebrauch aufhören. Und doch fordern wir einen Zusammenhang unserer Vorstellung so unnachläßlich und streng, daß wir den Menschen einer Geistesabwesenheit und Verrückung beschuldigen, bey welchem die Unterbrechung deßelben zu sichtbar, zu ungewöhnlich, und von der gewöhnlichen Vorstellungsart zu abweichend ist. Der Zusammenhang in unsern Vorstellungen

ist

ist dasjenige, wovon alles abhängt, wodurch sich Vernunft von Unvernunft unterscheidet, deßen Umfang und Grad das Maas unserer Vernunft oder Unvernunft bestimmt. Wie sollte aber auch in unserer Erkenntniß gar kein Zusammenhang seyn, so wie ein Trieb oder Neigung eine höhere und allgemeinere vorausseżt, so entstehen Begriffe aus Begriffen, und einzelne Sätze verlieren sich in höhern und allgemeinern, durch welche sie alle Realität und Wahrheit erhalten, ohne welche sie nichts und auf keine Art gedenkbar wären. Dies beweist, wie ich denke, der Ideengang meiner gegenwärtigen Schrift. Die sittliche Vollkommenheit ist der Gegenstand meiner Untersuchung. Aber wie zusammengeseżt ist dieser Begrif! wie viele andere Begriffe sind in diesem einzigen als Bedingungen deßelben enthalten! Er seżt erstens den Begrif von Zweck voraus, und ist ohne diesen nichts. Die Lehre von den Zwecken seżt, wie ich bald zeigen werde, die Lehre von den Gründen voraus. Die Gründe, wie ich eben zu zeigen mich bestrebe, führen auf den Begrif von Nothwendigkeit, wo Nothwendigkeit ist, da ist das Gegentheil unmöglich. Die Unmöglichkeit führt auf einen Widerspruch hinaus, und der Saz des Widerspruchs hat seine Realität im objectiven Seyn. Alle diese Begriffe sind in der einzigen Vorstellung von Vollkommenheit enthalten. Keiner derselben kann aus der ganzen Reihe herausgenommen werden, ohne ein Unding zu denken. Dieses Beyspiel kann beweisen, welcher Zusammenhang

und wie wenig Zufälliges in unserer Erkenntniß sey. Es mag zu gleicher Zeit die Wirklichkeit dunkler Vorstellungen beweisen, weil kein Mensch ohne diese Begriffe, deren sich die wenigsten bewust sind, eine Vollkommenheit vorstellen kann, von welcher doch jeder Mensch zuverläßig eine Vorstellung und einen Begrif hat. Würde man mit jedem andern Begrif auf gleiche Art verfahren und jeden derselben in seine Bestandtheile auflösen, so würde sich mancher Streit von selbst heben. Das Ursprüngliche und Primitive der meisten würde sich verlieren; man würde mit Gewisheit bestimmen können, welche andere Begriffe ein Mensch nebenher haben muß, weil und indem er diesen bestimmten Begrif hat.

So viel scheint nun, wie ich hoffe, ausgemacht zu seyn, daß in unserer Erkenntniß unmöglich alles zufällig seyn kann. Etwas muß darin nothwendig seyn. Diese Entdeckung macht mich so zuversichtlich und kühn, daß ich von nun an auf eine allgemeine Nothwendigkeit in unserer Erkenntniß schließe. Ich behaupte diesem zufolge: in unserer Erkenntniß sey alles nothwendig, und eine ganz zufällige Wahrheit sey ein wahres Unding.

Denn gäbe es eine ganz zufällige Wahrheit, so könnte sie andern Wahrheiten widersprechen, sie würde durch keine andere Wahrheit nothwendig, sie stünde folglich mit allen übrigen Theilen unserer Erkenntniß in gar keiner Verbindung. Da, wo nicht alles nothwendig ist, da

ist ein Theil zufällig; dieser Theil kann, um seiner totalen Zufälligkeit willen, mit gar keinem andern in Verbindung gesezt werden: denn er selbst, weil er durch nichts nothwendig wird, gründet sich in andern so wenig, als er daraus folgt. Eine solche Wahrheit wäre folglich nicht erkennbar und wahr. Es gäbe keine Grundsätze, keine Begriffe, welche allem Denken und Handeln zum Grund liegen. Es ließe sich eben so wenig bestimmen, wo in unserer Erkenntniß das Zufällige anfängt oder aufhört. Diesem allen zufolge kann man mit Recht behaupten: alle Wahrheit, sie sey scheinbar oder reell, werde nothwendig, durch einen scheinbaren oder reellen Widerspruch ihres Gegensatzes mit andern Wahrheiten, durch die Uebereinstimmung und den Zusammenhang mit andern Grundsätzen und Begriffen. Dies erscheint noch deutlicher aus nachstehenden Gründen.

Gäbe es eine Wahrheit, welche ganz zufällig ist, so könnte, indem alle Beweise auf eine Nothwendigkeit führen, eine solche Wahrheit gar nicht bewiesen, und folglich nie als Wahrheit, und noch weniger mit Gewisheit erkannt werden. Die Nothwendigkeit einer Sache anschaulich und begreiflich machen, dies ist ja, was wir beweisen nennen. Eine Wahrheit, welche sich gar nicht beweisen läßt, deren Zusammenhang mit andern, sammt der daraus entspringenden Nothwendigkeit wir nicht einsehen, ist für uns keine Wahrheit. Dies macht, daß wir im

Grunde nur diejenigen Wahrheiten, als z. B. historische, zufällig nennen, deren Nothwendigkeit, Uebereinstimmung oder Widerspruch, mit andern von uns anerkannten Wahrheiten, Thatsachen, Erfahrungen, Sätzen und Begriffen wir gar nicht einsehen. So z. B. scheint es uns etwas ganz zufälliges zu seyn, daß ein Cäsar oder Alexander war. Sogar unser eigenes Daseyn scheint uns etwas zufälliges zu seyn, weil wir nicht im Stande sind, den Widerspruch zu zeigen, welcher durch unser Nichtseyn entstehen würde. In diesem Sinn, wenn zufällig nichts weiter heißen soll, als etwas deßen Nothwendigkeit nicht bewiesen werden kann, kann es nun freilich zufällige Wahrheiten geben. Aber diese Zufälligkeit ist blos anscheinend. Der Grund dieser Zufälligkeit, so wie der Grund der Möglichkeit, auf welchem diese scheinbare Zufälligkeit beruht, liegt in den Schranken unserer Vernunft und das Gebiet einer solchen Zufälligkeit ist bey dem einen Menschen kleiner, und größer bey dem andern. Sie richtet sich, wie die Möglichkeit, ganz nach dem Grad unserer Unwissenheit, nach dem grössern oder geringern Mangel von Einsicht, in den Zusammenhang der Dinge. Könnten wir diesen Zusammenhang ganz übersehen, so würden wir gewahr werden, daß unser Daseyn durch das Zusammenseyn mit andern Dingen, mit Dingen, welche vorhergehen und folgen, durchaus bestimmt, und folglich nothwendig werde, so wie wir ohne diese Uebersicht schon dermal einsehen können, daß unser Daseyn, wenn

es ganz zufällig wäre, mit den übrigen Theilen dieser Welt in gar keine Verbindung gebracht werden könnte, daß es aus diesem Grunde etwas ganz isolirtes und überflüßiges wäre. Jeder Anschein von Zufälligkeit entsteht daher, wie der Begrif von Möglichkeit, durch einen Mangel, durch eine Lücke in unserer Erkenntniß. Diese Lücken rühren daher, daß wir alle Theile und Gegenstände dieser Welt, nur in einer theilweisen Verbindung uns vorstellen, ohne zu bedenken, daß in dieser Welt jedes Ding, wenn es zu dieser Welt gehören soll, wesentlich mit einem andern, dieses abermal mit einem andern und folglich mit allen übrigen Theilen dieser Welt verbunden ist, dadurch bestimmt wird, und sich zu allem als Grund und als Folge verhält. Da sich mit zunehmenden Einsichten auch unsere Einsicht in den Zusammenhang unserer Vorstellungen sowohl, als der Dinge außer uns vermehrt, so vermindert sich auch das Gebiet der Zufälligkeit mit jeder neuen Entdeckung. Jede derselben bringt einen größern Zusammenhang in unsere Vorstellungen; jede derselben beweist folglich, daß wir Dinge für zufällig gehalten haben, welche gar nicht zufällig sind, indem wir Dinge, welche nach dem ersten Anschein sehr weit aus einander liegen, welche wir ohne alle wechselseitige Beziehung gedacht haben, nun auf einmal in einer uns vorher unbekannten Beziehung gewahr werden. Viele solche wiederholte Entdeckungen erwecken am Ende ein gerechtes Mistrauen in alles, was noch zufällig scheint,

und sie eröfnen eine höchst gegründete Aussicht zur spätern Ueberzeugung, daß auch in allen übrigen Dingen, welche dermal zufällig scheinen, nichts Zufälliges seyn könne.

Da nun der Begrif von Zufälligkeit seinen lezten Grund in den Lücken und Mängeln unserer Erkenntniß hat, und durch diese nothwendig wird, da diese Schranken und Mängel etwas ganz subjectives sind: so folgt daraus, daß der Begrif von Zufälligkeit ein ganz subjectiver Begrif ohne objective Gültigkeit sey. Nur das Nothwendige ist daher wahr und nur das Wahre ist nothwendig. Je reeller und gründlicher eine Erkenntniß ist, um so mehr Nothwendiges, und um so weniger Zufälliges befindet sich darin, denn um so mehr hängen in einer solchen Erkenntniß die verschiedenen Vorstellungen und Grundsätze zusammen. Wahrheit und Nothwendigkeit befinden sich allzeit zusammen und die eine richtet sich nach der andern. Wenn daher die Nothwendigkeit nur scheinbar und bedingt ist, so ist auch die Wahrheit nur scheinbar und bedingt. Nothwendigkeit kann aus dieser Ursache selbst bey einer falschen Erkenntniß statt haben, weil auch bey dieser Zusammenhang, Uebereinstimmung und folglich einige Wahrheit gefunden werden kann; aber diese Nothwendigkeit ist sodann nur bedingt, weil die Begriffe und Vordersätze, durch welche sie entsteht, durch nichts nothwendig werden, und folglich willkührlich und schwankend sind. Wer sich

aus der Geschichte einzelner Wissenschaften erinnert, welche große Veränderungen in theologischen, philosophischen, physischen, medicinischen und andern Systemen die Erweiterung, Einschränkung, Berichtigung oder Hintansetzung gewisser Begriffe und Grundsätze nach sich ziehen, der muß auch gewahr werden, wie sich die Nothwendigkeit gewisser Schlüße und Behauptungen vermehrt oder vermindert, wie bey der Wahrheit und Nothwendigkeit unserer Erkenntniß alles auf die Begriffe und Vordersätze ankommt, deren sich jeder bedient; wie, kraft derselben, wenn sie sehr verschieden, oder entgegengesezter Natur sind, in entgegengesezten Fällen, bey verschiedenen Personen das Gefühl von einer Nothwendigkeit entsteht, indem allen, welchen die einen oder die anderen Vordersätze mangeln, eben diese Dinge als zufällig erscheinen. So z. B. scheint die Lehre von der Zufälligkeit unserer Handlungen eine nothwendige Folge von einer zu schwachen Bekanntschaft mit den bestimmenden und lezten Gründen unserer Handlungen zu seyn. So viele dieser concretern individuellern Gründe von uns entdeckt werden, so viele Handlungen hören sogleich auf, uns als zufällig zu erscheinen. Keinem andern kann daher die Zufälligkeit unserer Handlungen größer und allgemeiner erscheinen, als dem, welcher glaubt, daß der Wille in jedem einzelnen Fall sein eigner Gesezgeber sey, als dem, welcher den Saz des zureichenden Grundes in seinem weitesten Umfang, sammt der Wirklichkeit dunkler Vorstellungen läugnet. Wer

aus dieser Ursache die durchgängige Abhängigkeit unsers Willens von unserm Erkenntnißvermögen läugnet, wer die Lehre von dunkeln Vorstellungen als unstatthaft verwirft — der kann nicht anders, er muß sehr viele, wo nicht alle unsere Handlungen als zufällig, oder als solche betrachten, welche außer der Willkühr unserer Seele keinen andern Grund haben. Wer aber das Gegentheil behauptet, der muß eben so nothwendig die Zufälligkeit unserer Handlungen läugnen; oder beyde Theile behaupten einen Widerspruch. Sie behaupten: daß der Grund von seiner Folge, und die Folge von ihrem Grund getrennt werden könne, und folglich, wie bald bewiesen werden soll, weder ein Grund noch eine Folge sey. Und sollte es wahr seyn, d. h. sollten wir durch die Verbindung mit einer oder mit mehrern Erfahrungen, durch die Verbindung mit den höchsten und allgemeinsten Begriffen und Grundsätzen genöthigt werden, zu behaupten, daß allen Erscheinungen kein objectiv wirkliches transcendentes Ding zum Grund liege, so werden wir aus eben diesem Grunde eben so nothgedrungen behaupten müßen, daß alle Erscheinungen selbst nichts als Vorstellungen, daß folglich unsere gesammte Erkenntniß subjectiver Natur, ohne allen objectiven Gehalt sey. Dies müßten wir so gewiß, als wir das Gegentheil behaupten müßen, wenn den Erscheinungen etwas reelles transcendentes zum Grund liegt, als sich unsere Achtung gegen eine kurz vorher sehr verehrte Person vermindern muß, so bald wir an

solcher statt der bisherigen Vorzüge, Mängel, Schwächen, oder wohl gar Unsittlichkeit und Laster gewahr werden. Dies müßen wir so gewiß und so nothwendig, als wir das Wahre suchen, und nur das Gute wollen und begehren müßen. In keinem dieser Fälle befindet sich etwas, das blos zufällig wäre. Hier ist überall Nothwendigkeit, weil, so lang diese Bedingungen feststehen, nur von dieser Seite Uebereinstimmung, und von jeder andern Widerspruch gefunden wird. Denn es ist durch die Einrichtung unserer Natur nothwendig, d. h. es würde dieser widersprechen, wenn wir nicht jeden Widerspruch, als solchen, durchaus verabscheuen würden. Wäre hier noch einige Zufälligkeit, so hätte sie vielleicht ihren Grund darin, daß die gegenwärtige Einrichtung unserer Natur selbst etwas zufälliges ist. Nach dem, was ich späterhin beweisen werde, wird auch dieser Einwurf hinwegfallen; dies muß um so mehr geschehen, wenn wir schon dermal bedenken, daß, wie ich oben angeführt habe, der Begrif von Zufälligkeit im allgemeinen sowohl, als in jedem besondern Fall, seinen wahren Grund in den Mängeln und Schranken unserer Erkenntniß, und folglich in den eingeschränkten und äußerst mangelhaften Begriffen hat, welche wir von der Entstehungsart unserer Natur haben. Auch dieser Anschein von Zufälligkeit wird daher keine objective Gültigkeit haben. Er wird nur so lang dauern, als wir darüber unwißend sind. Wir können, wenn wir das Höchste annehmen

wollen, vielleicht diese Nothwendigkeit nicht für jeden anschaulich machen; aber daraus kann auf keine Art folgen, daß die Einrichtung unserer gegenwärtigen Natur zufällig, daß es gleichgültig sey, welche Natur wir dermal haben, daß mit jeder andern Natur, dieselbigen Wirkungen hervorgebracht, und der Zweck unsers Daseyns eben so gut erreicht würde — und dies alles, denke ich, sagen und wollen wir, wenn wir behaupten, daß die gegenwärtige Einrichtung unserer Natur etwas ganz zufälliges sey.

So viel von der logischen und subjectiven Nothwendigkeit, von der Nothwendigkeit in unserer Erkenntniß. Diese scheint, den von mir angeführten Gründen zufolge, allgemein und ausgemacht zu seyn. Sie wird daher auch weniger geläugnet. — Aber, ob nun auch außer der Erkenntniß in den Gegenständen derselben, unabhängig von unserer Vorstellung, etwas nothwendig sey? ob so, wie gewiße Vorstellungen, auch gewiße an den vorgestellten Sachen enthaltene reelle Eigenschaften einander ausschließen, oder ihr Zusammenseyn bestimmen? ob, gleichwie sich in unserer Erkenntniß gewiße Vorstellungen nicht von einander trennen laßen, auch die Gegenstände dieser Vorstellungen an sich, eben so wenig getrennt werden können? ob durch eine solche Trennung ihr ganzes Seyn aufhören, und ein völliges Nichtseyn dieser Gegenstände entstehen würde? ob es außer der logischen und subjectiven auch eine objective, eine

physische und transcendente Nothwendigkeit gebe? — dies sind Fragen, welche mehr verwickelt sind, und von deren Auflösung die Hauptsache abzuhängen scheint. Es fragt sich daher, ob es in der Natur eines Steins, als eines wirklichen Wesens liege, daß er fällt, oder in den Begriffen, welche wir von einem Stein haben? Ob die Weltkörper, kraft ihrer wirklichen Natur, einander anziehen, und ohne anziehende Kraft aufhören würden, Weltkörper zu seyn, oder ob die anziehende Kraft eine Eigenschaft ist, welche unsere Vorstellungskraft in die Weltkörper legt, und sodann als etwas von diesen Körpern untrennbares denkt? Ob wir, so wie wir die Regeln in die Schachsteine hineinbringen, auch auf gleiche Art alle Regeln und Gesetze erst schaffen, und in die Gegenstände der Natur legen, oder ob diese Gesetze wirklich unabhängig von unserer Vorstellung in der Natur liegen, von allen ihren Theilen befolgt, und nur von uns herausgeschaut und abgesondert werden? — Wir wollen auch hier diese Frage theilen, und zuerst untersuchen: ob außer unserer Erkenntniß etwas nothwendig sey? Dann erst soll die Frage untersucht werden: ob alles ohne Ausnahme auf diese reellere Art nothwendig sey?

Wenn es eine logische Nothwendigkeit, wenn es sogar eine allgemeine durchgängige Nothwendigkeit in unsern Vorstellungen und Begriffen giebt, wie kann Zufälligkeit in den Gegen-

ständen dieser Vorstellungen und Begriffe seyn? Alle logische Nothwendigkeit entsteht ja durch unsere Begriffe. Sind nun diese wahr und reell, so ist auch die Nothwendigkeit wahr und reell. Sind sie falsch, so kann zwar auch aus falschen Begriffen eine logische Nothwendigkeit entstehen, aber diese Nothwendigkeit gleicht ihrem Grunde, sie ist wie dieser eingebildet, scheinbar und falsch. Von unsern Begriffen hängt folglich alles ab. Solchen Begriffen zufolge müssen wir z. B. behaupten, ein Stein müße fallen, ein leidenschaftlicher Mensch handle nothwendig seiner Leidenschaft gemäs, gegen alle Vorstellungen der Vernunft. Ein Geiziger benutze nothwendig jede Gelegenheit, Schätze zu häufen. Wenn wir in all diesen Fällen auf eine Nothwendigkeit schließen, so behaupten wir dadurch, das Nichtfallen eines Steins widerspreche dem Begrif, welchen wir davon haben; ein Geiziger, welcher freygebig ist, sey kein Geiziger, unser Begrif sey entweder falsch, oder die Merkmale, durch welche sich der Geiz verräth, welche zusammgenommen den Begrif eines Geizigen gestalten, seyen an einem gegebnen Menschen nicht zu finden, dieser Begrif sey aus dieser Ursache auf diesen bestimmten Fall nicht anwendbar. Ein gleiches wollen wir, indem wir behaupten, ein Träger scheue nothwendig die Anstrengung, der Wille wolle nothwendig das Gute, der Verstand suche nothwendig das Wahre, die Vernunft dringe nothwendig auf Zusammenhang und Einheit in unserer Erkenntniß. Dies alles heißt

mit andern Worten: das Gegentheil widerspreche unsern Begriffen von Trägheit, Willen, Verstand, Vernunft, und hebe solche auf, daraus entstehe ein Nichtseyn des Seyns. — Bis hieher entdecken wir freilich noch keine andere als eine logische Nothwendigkeit. Aber wir werden doch gewahr, daß bey dieser logischen Nothwendigkeit alles auf die Wahrheit und Realität unserer Begriffe ankomme, und davon abhänge. Es kommt folglich noch weiter darauf an: **ob unsere Begriffe die Natur ihres Gegenstandes, der durch sie vorgestellten Sache getreu ausdrücken und enthalten? Ob unsere Begriffe eine objective Gültigkeit haben?**

Soll daher die logische Nothwendigkeit keine objective Realität haben, so können auch unsere Begriffe keine objective Realität haben. Haben aber unsere Begriffe keine objective Realität, so müßen folgende Fälle als ausgemacht angenommen werden. 1) **Es giebt entweder gar keine reellen Gegenstände außer uns,** oder 2) **diese reellen Gegenstände haben keine Natur, keine reellen Eigenschaften;** alle Eigenschaften der Dinge sind nichts reelles, sondern bloße Vorstellungen, sie laßen sich nicht in ein Ganzes vereinigen, welches wir ihre Natur nennen: diese Natur ist nichts, was von unsern Vorstellungen verschieden wäre. Oder 3) **alle unsere Begriffe von der Natur der Dinge und ihren Eigenschaften sind nicht blos unvollständig,**

sondern sie sind ganz falsch; sie enthalten und drücken nichts aus, was an den Gegenständen unabhängig von unserer Vorstellung wäre; in welch lezterm Fall kein Begrif uns denjenigen Dienst leisten würde, um deßen willen wir Begriffe haben; denn alle Begriffe würden in gar keinem Fall anwend- und brauchbar seyn, sie würden uns auf einen ewigen und unvermeidlichen Irrthum führen. Wer daher ganz allein eine logische Nothwendigkeit behauptet, und alle Objectivität derselben läugnet, muß nothwendig einen dieser drey angeführten Fälle behaupten. Wenn aber von diesen Fällen keiner mit Grund angenommen werden kann; wenn es durch unsere übrigen Vorstellungen nothwendig wird, die hier angeführten Vorstellungsarten zu verwerfen: so bleibt nur ein Fall übrig, zu welchem wir uns entschließen müßen, — unsere Begriffe, wenigstens einige derselben, drücken, wo nicht ganz, doch zum Theil die wirkliche Natur aller oder gewißer Gegenstände aus. Wir wollen vorzüglich die beyden ersten Fälle untersuchen.

Giebt es außer unsern Vorstellungen gar nichts, was auf eine reelle Art wirklich ist: so ist freilich, so wie alles, so auch alle Nothwendigkeit, etwas ganz subjectives, ohne objectiven Gehalt. Aber dann ist auch zu gleicher Zeit alles mögliche und höchste Raisonement nichts weiter als ein grundloses und sachenleeres Gewäsche. Unsere Vernunft weist zwar in jedem

Fall auf wirkliche außer aller Vorstellung befindliche Dinge hin; sie sieht sich unwiderstehlich gezwungen, das reelle Daseyn solcher Dinge zu erkennen, aber deßen ohngeachtet giebt es keine solchen Dinge, und eben diese Vernunft, welche das Daseyn dieser Gegenstände anerkennen muß, kann doch eben dieses Daseyn bezweifeln oder verwerfen. — Wenn ferner außer den Vorstellungen in dieser Welt nichts reell und wirklich ist: so werden alle Vorstellungen und Begriffe durch nichts erzeugt, durch nichts getragen, durch nichts realisirt, und durch nichts nothwendig und bestimmt. Sie stellen nichts vor, sind auf nichts anwendbar, als auf andere Vorstellungen, welche eben so leer, und folglich falsch sind. Selbst nicht auf Erscheinungen wären solche Begriffe anwendbar: denn eben diese Erscheinungen würden selbst nichts anders als eben so leere Vorstellungen seyn. Auch alle äußern Erfahrungen wären blos scheinbar oder ganz unmöglich, ja sogar unsere sinnlichsten Vorstellungen würden nicht erworben; noch weniger würde es lezte Gründe der Erscheinungen, oder etwas geben, wodurch die Erscheinungen nothwendig werden. Auch das Gesammte unserer Erkenntniß wäre zufällig, indem es durch nichts bestimmt wird, und seine Entstehung durch nichts erkannt werden könnte. Denn wenn außer den Vorstellungen nichts wirklich wäre, so würde der Grund der gesammten Erkenntniß selbst nur eine Vorstellung seyn, alle Vorstellungen würden folglich wieder aus einer Vorstellung, und diese aus

einer weitern und weitern Vorstellung erkannt werden. Alle Vorstellungen entständen folglich ohne alles Zuthun einer vorstellenden Kraft, oder sie wären mit solcher nur auf eine zufällige Art verbunden. Haben wir aber Vorstellungen und Begriffe aus der Ursache, weil wir selbst etwas reelles, etwas von unsern Vorstellungen unterschiedenes sind, weil unsere Natur diese Einrichtung und Beschaffenheit hat, weil eine andere Art sich die Dinge vorzustellen, dieser Einrichtung widersprechen würde: so werden Vorstellungen durch eben diese Einrichtung nothwendig, sie sind mit ihr, als mit ihrer Bedingung, verbunden; ihre Entstehung wird nothwendig durch etwas, welches mehr als eine bloße Vorstellung ist. Es giebt folglich wenigstens für diesen einzelnen Fall, eine physische und sogar eine transcendente Nothwendigkeit, eine Nothwendigkeit, welche sich auf die Natur eines wirklichen und übersinnlichen Wesens gründet. Dieses wirkliche transcendente Wesen bin ich: als solches bin ich, wenn auch keine Gegenstände außer mir auf mich wirkten, die ausschließende Bedingung meiner Vorstellungen und Begriffe. Ich kann von ihnen, und sie können von mir nicht getrennt werden, denn sie hören auf, zu seyn, so wie ich aufhöre. Diese Art von physischer und transcendenter Nothwendigkeit muß selbst in dem System der totalsten Subjectivität, als gültig anerkennt werden, oder man muß annehmen, daß ich entweder gar nicht bin, oder daß diese Vorstellungsart mit meinem Daseyn nur zufälligerweise

weise verbunden sey. Man muß annehmen, daß alle wirklichen Vorstellungen eben so zufälligerweise mit einer vorstellenden Kraft verbunden sind; daß es entweder Vorstellungen geben könne, ohne Subject, ohne Kräfte, welche diese Vorstellungen hat, oder daß ich daßelbige Ding seyn, und die entgegengesezte Vorstellungsart haben, daß ich die gegenwärtige Vorstellungsart mit ganz entgegengesezten Vorstellungen haben könne.

Der zweyte Fall, kraft deßen es zwar Gegenstände außer uns geben, aber diese Gegenstände keine wirkliche Natur haben sollen, ist nicht minder ungereimt. Denn, was ist die Natur eines Dings, als der Innbegrif seiner Eigenschaften, durch welche ein gegebnes Ding ein solches und kein anderes Ding ist? Hätten nun wirkliche Gegenstände keine wirkliche Natur, so hätten sie auch keine wirklichen Eigenschaften. Wirkliche Dinge ohne Natur, und wirkliche Eigenschaften werden aufhören etwas wirkliches zu seyn, sie würden von uns gar nicht erkannt werden können; sie hätten keine Merkmale, woran wir sie erkennen, wodurch wir sie von andern unterscheiden. Alle Urtheile, durch welche wir z. B. einen Stein von einem Baum unterscheiden, würden gar keinen Grund haben; oder woher wollten wir wißen, daß dieser Gegenstand ein Stein, und jener ein Baum sey? Die Anwendung dieser Worte und Begriffe würde ganz willkührlich seyn; wir könnten sie ohne Scheu

verwechseln; wir könnten den Stein einen Baum, und den Baum einen Stein nennen, ohne daß uns jemand eines Misbrauchs dieser Begriffe überführen könnte. Auch das Accidenz könnte von uns als Substanz, und die Substanz als Accidenz gedacht werden. Eben so wenig könnte man erklären, woher diese sowohl, als andere ähnliche Begriffe entstehen. Diese Begriffe enthielten zwar Merkmale, aber keins dieser Merkmale wäre, aus Mangel wirklicher Eigenschaften, an Gegenständen enthalten. Wozu nüzten uns nun alle diese Merkmale, welche an keinem Gegenstand gefunden werden? Wie wollten wir diese Begriffe anwenden? Wo sollen wir die entsprechenden Gegenstände finden? — Sie wären nirgends. Diese Begriffe wären folglich leer und falsch. Die Begriffe, welche uns durch die Aufzählung der Merkmale belehren sollten, was eine Sache sey, könnten uns nichts davon belehren; sie führten uns sogar irre, denn sie stellten uns alle Dinge vor, wie sie nicht sind. Alle Erkenntniß der Gegenstände würde folglich aufhören, und das wirkliche Daseyn derselben würde überflüßig seyn, indem sie zu den Begriffen, welche wir von ihrer Natur haben, gar nichts beytragen. Wir hätten sogar eben diese Begriffe, wenn auch keine Gegenstände wirklich wären, sobald es wahr seyn würde, daß die Natur und die Eigenschaften wirklicher Dinge keinen andern als einen ganz subjectiven Grund haben.

Da es nun wirkliche außer uns befindliche Gegenstände giebt; da diese Gegenstände sehr viele eben so wirkliche Eigenschaften besitzen, deren Innbegrif ihre Natur heißt; da unsere Begriffe, wenn sie nicht wenigstens einige dieser reellen Eigenschaften ausdrückten, ganz falsch und leer seyn würden: so kann es zwar geschehen, (und nichts geschieht häufiger,) daß wir von der Natur der Dinge nur höchst unvollständige Begriffe haben; aber da, wo wir vollständigere Begriffe haben, muß alles, was dem Begrif einer Sache widerspricht, eben darum mit der Natur eines solchen Dings ebenfalls im Widerspruch stehen; oder ein solcher Begrif ist falsch, und hat keine objective Gültigkeit. Kraft dieser Voraussetzung führt folglich eine Nothwendigkeit in den Begriffen, auf eine Nothwendigkeit in den Sachen, und das, was einem wahren Begrif widerspricht, widerspricht eben dadurch der Sache und ihrer Natur. Gleichwie der Begrif einer Sache gewiße Prädicate nothwendig anschließt, eben so nothwendig schließt auch die Natur einer Sache gewiße Eigenschaften aus, welche unter diesen Prädicaten vorgestellt werden. Diesem allen zufolge ist der Mensch nothwendig ein Mensch, und die Kröte ist eben so nothwendig eine Kröte. Die Kröte kann eben so wenig ein Mensch seyn, und das Feuer kann eben so wenig die Eigenschaften des Waßers haben, als die Begriffe von diesen Gegenständen verwechselt werden können. Ein Mensch mit den Eigenschaften einer

Kröte, und ein Feuer mit den Eigenschaften des Waßers würden aufhören, das eine oder das andere zu seyn. Solche Eigenschaften sind in der wirklichen Natur eben so unvereinbar als in unsern Begriffen.

Wenn wir daher behaupten, ein Stein falle nothwendig aus der Luft, so läßt sich zwar nicht läugnen, daß dieses Urtheil dem ersten Anschein zufolge nichts weiter ausdrückt, als: der Begrif des Nichtfallens streite mit dem Begrif eines Steins und der Luft; es stehe mit beyden leztern in einem Widerspruch. Aber wir müßen doch wenigstens der Luft, dem Stein und dem Fallen die Wirklichkeit einer Erscheinung zugestehen, wenn wir sie nicht in eine bloße sachenleere Vorstellung verwandeln wollen. Wir müssen dem Stein insofern Eigenschaften zuschreiben, welche ebenfalls die Realität einer Erscheinung haben. Eine dieser Eigenschaften ist nun das Fallen, und dann behaupten wir doch wahrlich zu gleicher Zeit, indem wir behaupten, das Nichtfallen eines Steins, widerspreche seinem Begrif, es widerspreche eben so sehr seiner wirklichen Natur, der Natur einer solchen Erscheinung. Es laße sich nicht vereinigen mit gewißen Eigenschaften, welche wir in der Anschauung an einem Stein gewahr werden. Es streite unter andern derselben mit der Eigenschaft der Schwere, welche wir an jedem Körper beobachten. Hier stehen wir nun freilich an einer Stelle, welche für dermal alles weiter Schreiten unmöglich macht.

Es scheint sogar, als ob wir nichts erklärt, und die Nothwendigkeit von dem Fallen eines Steins aus nichts abgeleitet hätten; denn wir haben zwar das Fallen als eine Folge der allen Körpern gemeinschaftlichen Schwerkraft betrachtet, aber wir wißen weder was die Schwerkraft ist, noch wie das Fallen der Körper dadurch bewirkt wird. Von diesem allen hat zur Stunde noch kein Mensch einen deutlichen Begrif. Aber, ich dächte eben dies, daß wir von der Schwerkraft keinen deutlichen Begrif haben, wäre der Grund, warum wir die Nothwendigkeit von dem Fallen der Körper nicht einsehen. Ein solcher blos subjectiver Grund kann aus dieser Ursache nichts gegen die Realität dieser Nothwendigkeit beweisen. Er beweißt nicht, daß das Fallen eine zufällige Eigenschaft der Körper sey. Er beweißt vielmehr unsere Unwißenheit sammt unserm Mangel von deutlichen Begriffen. Er beweißt, daß in diesem Gegenstand noch sehr viel dunkles liegt, welches erst noch in der Zukunft entwickelt werden soll. Dies alles schadet meiner obigen Behauptung so wenig, daß es vielmehr meine Erklärung von der Entstehung unsers Begrifs von Zufälligkeit bestättigt: denn die Nothwendigkeit ist in jedem Sinne wirklich vorhanden; nur können wir sie nicht beweisen, wir können sie nicht aus dem Begrif der Schwere ableiten, weil dieser Begrif noch viel zu verworren ist, als daß er uns Merkmale und Eigenschaften darstellen sollte, welchen das Nichtfallen widerspricht. Wir haben aus dieser Ursache in die-

sen und ähnlichen Fällen mehr ein Gefühl, als Ueberzeugung von Nothwendigkeit. Dies hebt aber, wie gesagt, die physische Nothwendigkeit nicht auf. Denn wir vermögen ihre Objectivität in so viel andern Fällen, welche vielleicht noch gestern eben so dunkel waren, heute zu beweisen. Wir vermögen dies heute, weil wir in der Mittelzeit deutliche Begriffe erhalten haben, indem wir die Bestandtheile dieser Gegenstände nun beßer kennen, genauer unterscheiden, und das Gebiet dunkler Vorstellungen in etwas vermindert haben. Wir sehen und erfahren auf diese Art mit jedem Tage die Bestättigung des Sazes, daß jede Nothwendigkeit durch das Gesez des Widerspruchs entstehe. Wenigstens hat noch kein Mensch eine Nothwendigkeit erkannt, ohne von der einen oder von der andern Seite einen Widerspruch zu bemerken. Wir würden uns daher auf eine sehr unphilosophische Art benehmen, wenn wir in allen Fällen, wo wir aus Mangel deutlicher Begriffe die Nothwendigkeit und den Widerspruch nicht deutlich einsehen und beweisen können, alle Nothwendigkeit schlechterdings läugnen wollten. Laßt uns also vielmehr deutlichere Begriffe sammeln, und das Mannichfaltige der Gegenstände beßer entwickeln; wir werden auf diesem Weg mehrere uns vordem unbekannte Eigenschaften der Dinge entdecken; auf diese Art werden unsere Begriffe von der Natur der Dinge vollständiger werden; wir werden sodann auf eben diesem Weg auch zuverläßig die Seite entdecken, von welcher keine

Uebereinstimmung statt findet. Die Ueberzeugung sammt dem Gefühl von Nothwendigkeit werden sich in der Folge von selbst ergeben. — Und du! Freund und Vertheidiger der Zufälligkeit! der du den Grund von so vielen deiner Handlungen nicht kennst, glaube nicht, daß sie darum zufällig seyen! Denke mehr und fleißiger darüber, entwickle und erhelle dir das, was noch dunkel in deiner Seele liegt. Du wirst zuverläßig diesen Grund finden, und durch eben diesen Grund wirst du die Nothwendigkeit deiner Handlungen mit der vollsten Ueberzeugung erkennen.

Genug also: daß wir aus Erfahrung wissen: die Schwere sey eine Eigenschaft, welche wo sie immer gefunden wird, ein Drücken, und wenn das Hinderniß hinweggenommen wird, ein Fallen zur Folge hat. Genug! daß wir die gesammte übrige Natur vernichten würden, wenn wir diese sowohl, als andere Eigenschaften der Dinge als etwas zufälliges betrachten wollten. Wir wißen, daß die Schwerkraft eine Eigenschaft ist, welche, wenn sie selbst durch nichts nothwendig würde, uns belehren müste, daß auch alle übrigen Erscheinungen eben so wenig durch etwas nothwendig würden. Es giebt also entweder gar keine nothwendige Erscheinungen, oder nur einige sind nothwendig. — Warum nur einige? — und welche? Sind die, welche wir für zufällig halten, nicht gerade diejenigen, von deren weitern Natur wir entweder gar keine oder nur

sehr undeutliche und unvollständige Begriffe haben? Zeigt dies nicht auf den Grund hin, warum wir zwischen nothwendigen und zufälligen Erscheinungen unterscheiden? Ist dieser Grund nicht ganz subjectiv? oder was ist ein Grund anders, welcher sich ganz nach dem Maas und dem Umfang unserer Begriffe richtet? Kann ein so wandelbarer und vorübergehender Grund über die Sache selbst entscheiden? — Sollte daher unser Mangel von Einsicht und deutlichen Begriffen die Zufälligkeit des Fallens sowohl, als der Schwere beweisen, so ließe sich auf diesem Weg auf eine unwiderlegbare Art ebenfalls beweisen, daß wir selbst keine objective Existenz haben; daß alle unsere Vorstellungen durch nichts nothwendig werden, und folglich nur zuverläßigerweise mit uns verbunden sind. Oder, wer von allen Menschen kann erklären, wie seine Vorstellungen aus ihm entstehen, und durch ihn nothwendig werden? Wir mögen daher immerhin nicht wißen, was die Schwerkraft der Körper ist, wie durch sie das Fallen der Körper entsteht und nothwendig wird, so wißen wir doch, daß etwas, obgleich uns unbekanntes, vorhanden seyn müße, wodurch die Körper fallen, was die Schwere zur Schwere macht. Wir wißen dies aus derselbigen Quelle, aus welcher wir wißen, daß, wenn es Vorstellungen giebt, auch ein Subject seyn müße, welches diese Vorstellungen hat, ohne daß wir wissen, wie aus diesem Subject unsere Vorstellungen entstehen, ohne daß wir von der Vorstellungskraft mehr wissen und ken-

nen, als die Wirkungen, nach welcher wir sie benennen. Wir wissen es aus der Ursache, weil sogar unsere Vorstellungen etwas ganz Zufälliges und Grundloses seyn würden, wenn nichts wäre, wodurch sie nothwendig werden. Wir werden aber sogleich einsehen und begreifen, wie widersprechend es sey, sich alles als zufällig zu denken.

Wir haben bereits sehr viel gewonnen, wenn wir mit Gewisheit erkennen, daß nicht alles zufällig, daß wenigstens etwas objectiv und physisch nothwendig sey. Meine Vorstellungen und die Vorstellungen aller übrigen Menschen sind auf diese reellere Art nothwendig. Das Gesammte der Vorstellungen wird durch etwas nothwendig, was keine Vorstellung ist. Dies sind entweder Dinge außer uns, oder die Einrichtung unserer Natur, oder beydes zugleich. In jedem dieser Fälle giebt es eine physische Nothwendigkeit, oder eine solche, welche aus der Natur gewisser Dinge entsteht, ohne daß wir erklären können, wie unsere Vorstellungen auf dem einen oder dem andern diese Wege nothwendig werden, und wollten wir auch jeden objectiven oder vermischten Grund unserer Erkenntniß läugnen, so muß es wenigstens einen subjectiven Grund derselben geben. Es ist sodann wenigstens so viel gewiß, daß wir so denken müssen, weil unsere Natur diese Einrichtung hat. Es giebt folglich, wenn alles Uebrige zufällig wäre, eine physische Nothwendigkeit

zu denken. Diese Behauptung läßt sich noch allgemeiner ausdrücken: wo immer eine Natur ist, da ist auch physische Nothwendigkeit, und wo immer reelle Begriffe möglich sind, da muß es auch eine Natur geben, welche diesen Begriffen entspricht. Es giebt folglich allzeit eine physische Nothwendigkeit, indem wir eine reelle und logische erkennen. Die physische Nothwendigkeit ist die Grundlage der logischen, und die logische allein genommen, ohne daß ihr eine physische Nothwendigkeit zum Grund liegt, ist ein leeres Gedankenspiel ohne wahre Gültigkeit und Realität. Alles, was ist, hat eine obgleich nicht allzeit von uns erkennbare Natur; ohne sie würde jedes Ding ein Unding seyn. Dieser Natur kann in der Wirklichkeit nichts widersprechen. Die Widersprüche sind nur in den Begriffen, welche wir von der Natur der Dinge haben. Diese können unvollständig und falsch seyn. In den Dingen selbst, in ihrer Natur herrscht durchaus Vollständigkeit, Uebereinstimmung, Nothwendigkeit und Wahrheit. Wäre an den Dingen selbst etwas Zufälliges, so würde dieses keinen Grund in ihrer Natur haben, es könnte ihr sogar widersprechen, und davon getrennt werden. Ein Dreieck könnte folglich vier Seiten haben, und das Vergangene könnte nicht vergangen seyn; das Aug könnte hören, das Ohr sehen, der Wille erkennen, und der Verstand begehren, — kurz: alle Wirkungen, welche durch wirkliche Dinge her-

vorgebracht werden, werden nothwendig durch ihre Natur.

Aber nun erst entsteht eine größere Frage: alle Wirkungen sind zwar nothwendig, wie wir gehört haben; sie sind nothwendig durch die Natur der handelnden und wirkenden Kräfte: aber welche Beschaffenheit hat es mit dieser Natur? Ist es zufällig oder nothwendig, daß wir und daß andere Dinge eine solche Natur haben? — Sind die Naturen der Dinge zufällig, so bleiben zwar alle Wirkungen und Folgen dieser Naturen nothwendig, aber diese Nothwendigkeit ist nur bedingt; sie erstreckt sich nur auf die Wirkungen, und ist folglich nicht allgemein. Eine unbedingte Nothwendigkeit hat noch überdies einen zufälligen Grund, und Dinge, welche bedingt nothwendig sind, sind folglich zu gleicher Zeit zufällig, indem sie nothwendig sind. Wenn daher erwiesen werden soll, daß in dieser Welt alles nothwendig sey, daß eine wahre Nothwendigkeit vorhanden sey: so muß es uns gelingen, in unsern Untersuchungen auf eine lezte und absolute Nothwendigkeit zu stossen, wir müssen die Bedingungen fixiren und beweisen können, daß auch die Naturen der Dinge so wenig zufällig seyen, als die Wirkungen dieser Naturen. Ich will diesen Beweis versuchen, ohne dabey auf den Beyfall meiner Leser zu rechnen. Ich werde, ohne der Meinung anderer vorzugreifen, so weit es in meinen Kräften steht, meine Ueberzeugung zur weitern Prüfung und Berichtigung

mittheilen. Ich kann hier blos allein erklären, durch welche Reihe der Ideen, durch welche Mitwirkung derselben, bey mir die Vorstellung von einer eben so nothwendigen Natur der Dinge nothwendig geworden ist. Jeder andere, welchem diese meine Vordersätze mangeln, welcher vielleicht vollends nach entgegengesezten Vordersätzen schließt, wird diese Nothwendigkeit nicht einsehen und noch weniger empfinden. Er muß sogar, kraft seiner Prämissen, meinen Vortrag so nothwendig misbilligen und verwerfen, als ich ausser solcher keine wahre Beruhigung kenne.

Daß es bey der logischen Nothwendigkeit eine Reihe von Begriffen und Schlüßen giebt, deren einer aus dem andern so lang entsteht, bis wir endlich auf eine lezte, höchste und allgemeinste Vorstellung stoßen, daß sich folglich, so viel die Vorstellungen betrift, diese Reihe nicht in das Unendliche erstreckt, braucht nach dem, was ich oben bewiesen habe, nicht weiter bewiesen zu werden. Wir haben folglich an der logischen Nothwendigkeit, ein Beyspiel von Nothwendigkeiten, deren eine aus der andern entsteht, wir haben wenigstens hier in diesem Fall ein Beyspiel von einer bedingten und absoluten, von einer mittelbaren und unmittelbaren, von einer besondern und allgemeinen, und sogar von einer höchsten und lezten Nothwendigkeit, welche alle untergeordnete Arten von Nothwendigkeit fixirt, ohne welche, troz alles Anscheins von Nothwendigkeit, am Ende alles doch nur zufällig wäre. Nur

durch diese Grund- und Centralvorstellung entsteht Einheit in allen übrigen Vorstellungen sammt der Gewisheit und totalen Beruhigung für unsern Geist. Es fragt sich daher nur noch: ob auch auch dies von der physischen Nothwendigkeit gelte? Aber selbst diese Frage ist einem Doppelsinn unterworfen. Es kann einmal gefragt werden: ob auch die Erscheinungen durch etwas nothwendig werden? Es kann aber auch durch eben diese Frage gefragt werden: ob die Natur der Dinge, durch welche alle Nothwendigkeit entsteht, selbst etwas Nothwendiges seyen, und eine weitere Bedingung haben? ob die Dinge dieser Welt aufhören können, eine solche Natur zu haben?

So viel den ersten Sinn unserer Frage betrift, so ist die Antwort kurz und entscheidend. — Würden die Erscheinungen durch nichts nothwendig, so wäre ihr Daseyn und ihre Wirklichkeit ganz zufällig; sie wären von unserer gegenwärtigen Vorstellungsart so unabhängig als von allen übrigen reellen Dingen. Sie hätten nicht einmal eine subjective Realität. Es gäbe kein Ding, welches erscheint, und es gäbe eben so wenig ein Subject, welchem etwas erscheint. Alle Erscheinungen wären folglich gar nichts. Es gäbe nicht einmal einen Erkenntnißgrund, aus welchem wir das Daseyn der Erscheinungen erkennen; sie würden daher sogar aufhören, Gegenstände unserer Vorstellungen und Erkenntniß

zu seyn. Die Vorstellung von dem Daseyn der Erscheinungen wird daher in unserer Seele nothwendig, entweder durch die bloße Beschaffenheit unsers denkenden Wesens, oder durch die Einwirkung solcher Dinge, welche keine Erscheinungen sind; und die Erscheinungen selbst verdanken ihr Daseyn entweder der bloßen Beschaffenheit unsers Gemüths, oder den Gegenständen außer uns, oder beyden zugleich. Im ersten Fall hören, wie wir schon mehrmals erwähnt haben, alle Erscheinungen auf, etwas reelles zu seyn, sie sind etwas ganz subjectives, etwas, was von unsern Vorstellungen gar nicht unterschieden werden kann. In den beyden lezten Fällen im Gegentheil wird ihr Daseyn nothwendig durch etwas, welches mehr als eine bloße Erscheinung ist, durch etwas transcendentes; oder, wenn wir keine transcendente Nothwendigkeit anerkennen wollen, so müßen wir entweder annehmen, daß es keine transcendente Gegenstände, und folglich auch kein Subject giebt, welches unserer eigenen Erscheinung zum Grund liegt, oder wir müssen behaupten: daß alle Erscheinungen mit transcendenten Gegenständen nur auf eine zufällige Art verbunden sind, daß alle transcendente Gegenstände überflüßig sind, und folglich die Erscheinungen ein ganz zufälliges unabhängiges Daseyn haben.

So viel den zweyten Sinn unserer Frage, die Nothwendigkeit von den Naturen der Dinge betrift, so wollen wir diese Nothwendigkeit be-

greiflicher machen, indem wir unsere eigene Natur untersuchen.

Man nimmt an, daß wir kraft derselben so denken, so empfinden, und so handeln müssen. Wäre nun diese unsere Natur nicht nothwendig, so wäre sie zufällig, denn sie würde durch gar nichts bestimmt. Wäre sie ganz zufällig, so wäre nicht einmal ein Erkenntnißgrund vorhanden, warum wir diese und keine andere Natur haben, und folglich auch, warum wir so denken oder handeln. Diese Natur, auf welche wir uns mit Recht so viel zu gut thun, wäre daher entweder das Werk eines bloßen Zufalls, das eben so leicht aufhören als entstehen kann; oder sie wäre das Werk eines Wesens, welches ohne, ja sogar gegen alle Gründe, und folglich ganz nach Willkühr verfährt, und nur zufälligerweise das Bessere trift. In beyden Fällen haben unsere Handlungen sowohl als Vorstellungen einen sehr wankenden, und so viel als gar keinen Grund. Unsere Vernunft, welche alles auf lezte Einheit zurückführen muß, verläugnet und handelt hier gegen ihre Natur, indem sie auf der Hälfte des Wegs bey einer bedingten Nothwendigkeit stehen bleibt. Und wozu führt uns am Ende unsere Vernunft auf eine bedingte Nothwendigkeit, wenn sie uns nicht vollends zur Erkenntniß einer unbedingten verhelfen kann? Keine Vernunft kann sich hier beruhigen, denn sie ist sich selbst noch die Auflösung der Hauptfrage schuldig, der Frage: **warum wir unter**

so vielen andern, dem Anschein nach mög-lichen, beßern oder schlechtern Naturen, diese und keine andere haben? Sie erkennt zwar eine Nothwendigkeit so zu denken, kraft ihrer Natur, aber sie kann sich nicht erklären, woher diese Nothwendigkeit kommt. Sie sieht folglich ein, daß sie von der einen Seite so denken muß, und von einer andern Seite, daß man nicht so denken muß, daß man auch auf eine entgegengesezte Art denken und schließen könne.

Wäre ferner die Einrichtung unserer Natur ganz willkührlich und zufällig, so würde die Art derselben durch gar nichts bestimmt. Es giebt folglich entweder gar keine andere Theile dieser Welt, außer einer einzigen vorstellenden Kraft; oder in Rücksicht auf diese Theile ist es ganz gleichgültig, ob wir diese oder eine andere Natur haben, ob wir folglich so oder anders handeln. Alle andere Begebenheiten dieser Welt würden, wie man, kraft dieser Voraussetzung, annehmen muß, eben so wohl erfolgen, wenn wir auch diese Natur nicht hätten, oder unsere Natur könnte auf eine Art handeln, welche den übrigen Theilen dieser Welt widerspricht. Im ersten Falle brächte jedes Ding, ohne von außen dazu bestimmt zu werden, seine Veränderungen selbst hervor. Kein Ding der Welt trüge zu den Veränderungen eines andern etwas bey, und man könnte mit Recht behaupten, daß sie überflüßig seyen, oder, welches eben so viel wäre,

daß

daß sie gar nicht vorhanden seyen. Alles in dieser Welt wäre folglich isolirt, außer allem Zusammenhang, und es wäre eben so viel, als ob nur ein einziges Ding wäre. Gäbe es aber einen allgemeinen Zusammenhang, und wir könnten, kraft unserer Natur, diesem Zusammenhang durch unsere Handlungen widersprechen: so würden wenigstens wir selbst kein Theil eines solchen Zusammenhangs seyn, unsere Handlungen würden eben so wenig dazu gehören, und, wenn jede andere Natur in ihren Handlungen an diese Gesetze eben so wenig gebunden wären, so würde aller Zusammenhang aufhören, so würde kein Ding mit einem andern in Verbindung stehen, und diese Welt würde aufhören, ein Ganzes, eine Welt zu seyn. Wenn es daher einen Zusammenhang in dieser Welt geben soll, so können die einzelnen Naturen, als so viele Theile einer allgemeinen Natur, ihrem Ganzen nicht widersprechen. Kein Ding der Welt kann sodann eine Natur haben, welche nicht zu dem Ganzen paßt, und sich in diesem gründet. In einem bestimmten Zusammenhang, wie der gegenwärtige ist, wird folglich die Beschaffenheit und die Einrichtung aller besondern Naturen durch solchen bestimmt; ihm zufolge, so lang er dauert, oder seyn soll, kann kein Ding eine andere Natur haben; die Einrichtung unserer sowohl als aller übrigen Naturen hört daher auf, etwas Zufälliges zu seyn; sie wird nothwendig durch die gegenwärtige Weltordnung, durch den Zusammenhang mit den übrigen

Theilen dieser Welt. Dieser Zusammenhang ist der Grund ihrer Nothwendigkeit. Denn dieser Zusammenhang würde entweder aufhören, oder er würde wenigstens nicht mehr derselbige seyn, wenn wir oder andere Dinge eine andere Natur hätten. Eine jede andere Natur, sie sey an sich, außer diesem Zusammenhang, so möglich, als sie will, würde doch dem gegenwärtigen Zusammenhang widersprechen, und würde folglich hypothetisch unmöglich seyn. Wir brauchen, um uns davon zu überzeugen, nur z. B. den Menschen ohne Sprachfähigkeit; oder die Sonne, wo nicht als einen dunkeln, doch als einen kalten Körper zu denken: können wir wohl annehmen, daß in einem solchen Falle, die Veränderungen, welche wir gegenwärtig gewahr werden, erfolgen; oder daß eben diese Ordnung der Dinge statt haben könne? Die Sonne hat folglich nothwendig eine erwärmende Natur, und es ist eben so nothwendig, daß der Mensch die Sprachfähigkeit besitze. Dies alles ist nothwendig durch den Zusammenhang mit andern. Alle Dinge, wir selbst, würden durch eine andere Natur leiden; es könnten in uns und in andern nicht die Veränderungen erfolgen, welche wir gewahr werden. Der Mangel dieser Eigenschaften ist daher etwas Widersprechendes, etwas, das in dieser Welt nicht möglich ist. — Dies geht noch weiter. Nicht blos die Beschaffenheit unserer Naturen wird durch den allgemeinen Zusammenhang nothwendig; auch das Daseyn aller darin befindlichen Dinge, das Entstehen

derselben zu einer bestimmten Zeit, sammt ihrer längern oder kürzern Dauer, ist durch eben diesen Zusammenhang bis auf Augenblicke bestimmt, und hört ebenfalls auf, etwas Zufälliges zu seyn. Ich kann zwar nicht beweisen, und der gröste Naturkundige vermag es zur Stunde eben so wenig, daß eine Schnecke diese Gestalt und ein Schmetterling, z. B. die Iris, diese schöne Mischung von Farben habe nothwendig erhalten müssen, daß ein anderer Bau und eine andere Gestalt so unbedeutender Geschöpfe, der gegenwärtigen Weltordnung widersprechen würde. Ich kann eben so wenig auf eine unwiderlegbare Art anschaulich machen, daß solche Thierarten in dieser Welt nothwendig seyen. Durch alle mögliche Beweise würde ich mich einem allgemeinen Gelächter bloß stellen, ohne jemand überzeugt zu haben. Es mag daher jeder davon denken, was und wie er will. Bey mir wenigstens steht die Ueberzeugung aus höhern und allgemeinern Gründen unerschütterlich fest, daß sie aus dieser Ordnung der Dinge nicht können hinweggenommen werden, ohne diese ganze Ordnung, ohne jedes einzelne Ding sehr merklich zu verändern. Ich bin daher so gewiß als ich das Daseyn der Sonne, das Daseyn von Feuer und Luft, von Augen und Ohren, als etwas erkenne, ohne welches die gegenwärtige Ordnung der Dinge nicht statt haben könnte. Ich kenne keine Naturgesetze, welche nur in großen und vor Augen liegenden Fällen gelten, welche auf kleinere und geringere Vorfälle gar nicht passen.

Ich kenne nichts Kleines in der Natur, was nicht unter einem andern Gesichtspunct groß und erhaben wäre. Ich bin daher auch überzeugt, daß einem jeden Menschen, kraft des allgemeinen Zusammenhangs, eine Linie vorgezeichnet sey, welche er nicht kennt, und welche er bey aller möglichen Anstrengung hier unten so wenig überschreiten kann, als es ihm unmöglich ist, sie nicht zu erreichen. Durch den Zusammenhang dieser Welt haben die Weisheit und die Thorheit des Menschen, seine Schwäche wie seine Stärke, seine Tugenden wie seine Laster, für jeden bestimmten Augenblick eine bestimmte Gränze, deren Ueberschreitung die Weltordnung zerrütten, und die höchste Weisheit in Thorheit verwandeln würde. Es mag daher für sehr viele Menschen sehr lächerlich klingen, aber ich kann mich nicht überreden, daß in dieser Schöpfung ein Stäubchen oder Haar gefunden werden könne, deßen Daseyn überflüßig, und deßen Stelle zufällig wäre. So viel muß wenigstens von allen, welche diese Lehre übertrieben lächerlich finden, zugestanden werden, daß ein solcher Gegenstand nicht könne als ein Theil dieses Weltalls betrachtet werden. Soll aber das Kleine wie das Große, die Thorheit wie die Weisheit, das Laster wie die Tugend, die Häßlichkeit wie die Schönheit, und die Stärke wie die Schwäche ein Theil dieser Welt seyn: so hängt dies alles mit allen übrigen Theilen zusammen; es hat darin seinen Grund, es bestimmt alle Theile, sobald es einen einzigen bestimmt, und es wird entgegen von allen

andern bestimmt. Es ist, so wie es ist, dadurch nothwendig, und es kann aus dieser Ordnung nicht herausgenommen werden, ohne diese Ordnung zu zerstören.

Nicht der allgemeine Zusammenhang allein beweist, daß die Naturen aller Dinge etwas nothwendiges sind. Auch aus andern Gründen kann dies noch anschaulicher bewiesen werden.

Es fragt sich nämlich: ob wir ohne die gegenwärtige Beschaffenheit unserer Natur eben so denken, handeln, und folglich eben diese Veränderungen hervorbringen würden oder nicht? — Könnten wir dies, so wären alle unsere Handlungen ganz zufällig. Unsere Natur würde dadurch aufhören, eine Natur zu seyn. Sie wäre überflüßig und unnütz. Sind aber unsere Handlungen eine Folge unserer gegenwärtigen Natur, von welchen sie nicht getrennt werden können: so ist es nothwendig, daß wir diese Natur haben. Es ist nothwendig um der Wirkungen willen, welche einer solchen Natur eigen sind, welche außerdem nicht erfolgen könnten, indem sich alle Naturen zu den ihnen eigenen Wirkungen als so viele Bedingungen verhalten. Ohne eine solche Natur könnten solche Wirkungen nicht erfolgen. Und doch scheint es, sie sollten und sie müßen erfolgen. Auch hier entsteht eine neue Art von Nothwendigkeit. Wir entdecken einen neuen Grund, kraft deßen alle Wirkungen, und um dieser willen auch die Naturen wirklicher Dinge nothwendig werden.

Diesen Grund werden wir gewahr, sobald wir uns die Frage zur Beantwortung vorlegen: ob alle Wirkungen um einer weitern, um einer lezten Wirkung willen erfolgen, oder, ob bey jeder Wirkung der Faden abgeschnitten wird, ob folglich alle Veränderungen aus keinem andern und weitern Grund geschehen, als — weil, und damit sie geschehen? — Ist dies lezte, so ist und geschieht alles, was geschieht, ohne Zweck. Niemand weiß, warum und wozu dies alles geschieht, und wir können mit allem Recht behaupten: jede Wirkung hätte eben so gut unterbleiben können, als sie erfolgt ist. Alle Wirkungen, welche um keiner weitern Wirkung willen erfolgen, sind für Welt und Menschen verloren, sie sind so überflüßig, als sie zwecklos sind. Erfolgen aber alle Wirkungen einem Plan gemäs, und einem bestimmten Zweck zufolge, so entspricht entweder jede, folglich auch die entgegengesezte Wirkung, die Unterlassung wie die That, diesem Zweck, oder nur das eine von beyden führt als Mittel und Bedingung dazu. Giebt es einen Naturzweck, giebt es sogar einen höchsten und lezten Naturzweck, wie in der Folge bewiesen werden soll, und, führt nicht jede Wirkung zu diesem Zweck: — so bestimmt der Zweck die Mittel und die Wirkungen, welche erfolgen sollen; so bestimmt der Zweck auch zu gleicher Zeit die Natur, durch welche solche Wirkungen hervorgebracht werden können, und die Natur selbst wird durch den allgemeinen Zusammenhang bestimmt. Der Zweck

macht folglich das Gegentheil der Naturwirkungen unmöglich; er verhält sich als Bedingung zu einer einzigen Art zu handeln, und er macht, daß auf diese Art in der ganzen Natur sich keine Kraft anders bestimmen kann, als der Weltzweck erfordert. Wo ein Zweck ist, da ist folglich Nothwendigkeit. Wenn daher diese Welt einen allgemeinen höchsten und lezten Zweck hat, so ist darin alles was geschieht, Mittel zu diesem Zweck; so kann nichts geschehen, was dem Weltzweck widerspricht; so sind auch die Naturen der Dinge, so wie sie sind, durch den Weltzweck nothwendig, und solang dieser Weltzweck dauert, kann kein Ding eine andere Natur haben, und kraft solcher nie anders handeln, als es wirklich handelt. Diese Naturen sind sogar unveränderlich und ewig, wenn der Weltzweck unveränderlich ist. Und dies ist er auch, wenn ihn ein Wesen, dessen Wille unveränderlich ist, will und denkt. Wir wollen diesen Wink verfolgen, und wir werden sogleich gewahr werden, wohin er uns führt.

Wir haben zwar bis hieher das Gebiet der Zufälligkeit sehr vermindert, aber doch wäre im Grunde noch immer alles zufällig; alles wäre unbefriedigend und schwankend, wenn ein anderer Zusammenhang der Dinge möglich, wenn der Weltzweck selbst etwas Zufälliges wäre. Sollte es uns daher gelingen, auch diese Bedingungen zu fixiren, so bleibt der Zufälligkeit aller Aus-

weg abgeschnitten, und wir nähern uns dem, was wir so sehnlich suchen; wir stoßen auf eine lezte und absolute Nothwendigkeit. Alle Willkühr, sammt allem, was bisher schwankend war, verschwindet gänzlich, und unsere Beruhigung erhält den höchstmöglichen Grad. Es fragt sich daher: läßt sich eine weitere und lezte Bedingung dieser Bedingungen angeben, bey welcher sich unsere Vernunft, ohne weiter zu fragen, vollkommen beruhigen kann? Giebt es eine lezte und absolute Nothwendigkeit? und worin gründet sich diese?

Ich antworte: es muß eine solche Bedingung geben, oder die Vernunfteinheit ist unmöglich, wenn es in diesem so wesentlichen Stück kein Höchstes und Leztes giebt. Diese Vernunfteinheit wird aber erhalten und wir stossen auf ein Höchstes und Leztes, sobald wir einen Gott als den Urheber dieses Weltalls denken. Die Vorstellung von dem wirklichen reellen Daseyn eines Gottes ist daher das höchste Bedürfniß unserer Vernunft. Die Vorstellung von Gott, als dem Schlußstein aller menschlichen Erkenntniß gedacht, ist, wo diese herrschend geworden ist, der untrüglichste Beweis, von einer durchaus consequenten und im höchsten Grad ausgebildeten Vernunft. — Giebt es einen Gott, so erkennen wir ein Wesen von deßen Größe wir wohl zu schwache, aber nie zu hohe Begriffe haben können. Es sey daher immer die Art, wie wir uns Gott denken, mensch-

lich, und nach Menschenbegriffen geformt, wenn wir uns ein solches Wesen, als höchst vollkommen, und folglich auch, als ein höchst weises Wesen denken, so zeigt es doch immer so viel an, daß ein so erhabner Geist, wenn er auch die Tugenden, welche wir ihm zuschreiben, nicht hat, doch unendlich größer ist, als unsere Schwäche ihn zu denken vermag. Da wir seine wahre Größe und Vollkommenheit nicht kennen, so denken wir seine uns unbekannten ungleich erhabnern Eigenschaften, um diesen so nothwendigen Begrif festhalten und gebrauchen zu können, mit denjenigen Eigenschaften, welche uns als die höchsten bekannt sind. Mit diesen kommen wir unserer Schwäche zu Hülfe, und wir verstehen und bezeichnen unter dem Irdischen uns bekannten, das große Uebersinnliche, welches wir sehr unvollkommen fühlen, und auf eine ihm angemeßenere Art ausdrücken würden, wenn wir es vermöchten. Wir legen dadurch an den Tag, und wir wollen mit unserm Begrif von Gott behaupten, daß, wenn es einen Gott giebt, dieser unmöglich unvollkommner seyn könne, als der Mensch; daß an Gott nicht gefunden werden könne, was an uns Menschen als Mangel oder Unvollkommenheit erscheinen würde. Er kann, wenn er auch unsere Tugenden nicht hat, doch unmöglich unsere Mängel haben. Seine Werke können daher nicht schlechter seyn, als die Werke der Menschen, und wenn es Antropomorphismus seyn soll, sich Gott als ein höchst weises Wesen zu denken, so begehen wir doch diesen Fehler

nicht, wenn wir läugnen, daß er thöricht sey, und gleich dem unvernünftigsten Menschen, durch sich selbst ohne Gründe und Zwecke bestimmt werde.

Wird nun, wie wir nicht anders können, dem obigen zufolge, Gott als die höchste und vollkommneste Ursache gedacht: so muß die Wirkung, so viel möglich, ihrer Ursache entsprechen. Diese Welt kann daher bey allen scheinbaren Mängeln nicht anders als selbst vollkommen seyn. Da aber eine simultane höchste Vollkommenheit nur eine Eigenschaft der Gottheit ist, so muß ihre Vollkommenheit von einer andern Art seyn. Diese Vollkommenheit muß daher vielmehr eine Eigenschaft ihrer ersten Anlage seyn, oder die Sache noch genauer zu bestimmen: die Vollkommenheit der Welt ist successiver Natur; ihre Grundlage ist so beschaffen, daß sie sich stufenweis durch eine ununterbrochene Reihe von Gründen und Folgen zu einer höhern Ordnung und Vollkommenheit entwickelt. Nur insofern kann sie ein würdiges Werk einer höchsten und vollendeten Weisheit seyn. Ein solches Wesen, als der Urheber dieser Welt ist, kann keine andere als höchst vollkommene Natur haben, kraft derselben muß Gott Urheber und Schöpfer, und zwar nur des Besten und des Vollkommnesten seyn. Giebt es also einen Gott, so giebt es eine Welt, in welcher eine höchste Ordnung ist. Es giebt eine Weisheit, welche alle Weisheit der Menschen unendlich übertrift. Diese Weis-

heit ist die höchste, und die höchste Weisheit kann nach keinen andern als den höchsten Zwecken wirken und handeln. Wir stoßen also, so bald wir einen Gott denken, von allen Seiten auf ein Höchstes und Leztes — auf einen höchsten Urheber, auf eine höchste Vollkommenheit, auf eine höchste Weisheit, auf einen höchsten Zweck, auf eine beste Wirkung, auf die vollkommenste Ordnung und Zusammenhang aller Theile. Alle unsere Vorstellungen concentriren sich daher in der Vorstellung des Höchsten und Besten. Und nur das Höchste und Beste ist, wie wir gehört haben, das Unbedingte und Absolute. Wir stoßen folglich auch hier in der Vorstellung von Gott auf eine Nothwendigkeit und auf eine Bedingung, welche alle übrige fixirt. Wir stoßen auf eine Nothwendigkeit, welche die lezte, und der Grund aller Nothwendigkeit, Gewisheit und Beruhigung ist. Wir handeln und denken folglich so, und wir müßen sogar so denken und handeln, weil wir diese Natur haben; wir haben diese Natur, weil wir in einer solchen Welt leben, in welcher solche Wirkungen erfolgen müßen; diese Wirkungen müßen erfolgen, weil ohne sie der Weltzweck nicht erreicht werden kann. Dieser Weltzweck ist nicht willkürlich, denn er ist der höchste und beste, er ist nothwendig, weil die Welt die nothwendige Wirkung eines Wesens ist, welches kraft seiner höchst vollkommnen Natur die höch-

ste Thätigkeit haben muß, und folglich eine solche Welt schaffen muste; welches kraft dieser Natur nicht anders als höchst weis gedacht werden kann; welches kraft seiner höchsten Weisheit nur das Beste wollen, nach den höchsten Gesetzen ordnen, und in der vollkommnesten Ordnung wirklich machen und hervorbringen kann. Oder wie könnte eine Weisheit die höchste seyn, welche sich nach niedrigern Zwecken bestimmt? Wie könnte ein Wesen, deßen Weisheit nicht die grö-ste ist, das höchste und vollkommneste seyn? Wie könnte endlich ein solches Wesen Gott seyn, wenn es nicht das höchste und vollkommneste wäre? Alles ist daher nothwendig. Es giebt sogar eine höchste und lezte Nothwendigkeit, welche die Quelle aller andern ist; wenn es einen Gott giebt.

Und so wäre denn auch hier die Vorstellung von Gott der Schlußstein unserer Erkenntniß, die Bedingung unserer lezten Beruhigung, die Centralvorstellung, der außerdem mit sich ewig uneinigen und nie zu vereinigenden Vernunft. Sie wäre folglich die Quelle aller Gewisheit, indem durch sie alle Zufälligkeit verschwindet, und alles, was ist, als nothwendig erscheint. Ohne die Vorstellung von Gott ist daher keine wahre Beruhigung, keine Selbstverleugnung möglich. Ohne sie ist alles eitel und leer, alles ist ohne Grund, alles ohne Zweck, alles ist zufällig und gleichgültig. Denn ohne diese Vor-

stellung sind alle Gründe keine Gründe, alle Zwecke keine Zwecke, alle Nothwendigkeit keine Nothwendigkeit. Sollte daher diese Vorstellung falsch und ohne objective Realität seyn, — so kann leider! alle Weisheit der Menschen uns nichts beßeres und trostreicheres geben, als die traurigen Resultate: daß alles grundlos, alles ohne Ordnung und Uebereinstimmung, alles ohne Zweck, unvollkommen, unnüz und eitel, ja sogar, daß alles schlechter sey, als es meinen angeführten Grundsätzen zufolge seyn würde, und seyn müste. — Welches System! welche Weisheit! welche Beruhigung!

Da wir nun eine lezte und absolute Nothwendigkeit entdeckt haben, ohne welche nichts nothwendig, sondern bey aller anscheinenden Nothwendigkeit doch noch immer zufällig ist: so sehen wir uns nunmehr in Stande gesezt, zu beweisen, was vor allen andern bewiesen werden muß: daß alles in dieser Welt nothwendig, und gar nichts zufällig sey. Die Beweise davon lauten, wie folgt:

1) Der Begrif von Zufälligkeit ist, wie wir oben gehört haben, eine ganz subjective Vorstellung, welche durch die Schranken unserer Vernunft, und durch das Mangelhafte unserer Einsichten in den allgemeinen Zusammenhang so lang, und für alle Menschen nothwendig wird, als ihre Einsichten und Vernunft bis auf einen gewißen Grad mangelhaft sind. Dieser

Begrif ist folglich ohne alle objective Gültigkeit und leer. Er kann so wenig auf wirkliche Gegenstände angewendet werden, als der Begrif einer bloßen Möglichkeit. Da es nun zwischen Zufälligkeit und Nothwendigkeit keinen Mittelbegrif giebt, so ist der Begrif von Nothwendigkeit der einzige, welcher auf alle wirkliche Dinge paßt. Alles ohne Ausnahme ist folglich nothwendig, und es giebt nichts, was ganz zufällig wäre. Es giebt auch nichts, was zum Theil zufällig wäre. Denn, wäre etwas zum Theil zufällig, so gäbe es doch ein wirkliches Ding, auf welches der Begrif von Möglichkeit und Zufälligkeit anwendbar wäre; diese Begriffe hätten folglich doch einige objective Realität. Sie wären daher nicht ganz leer, und sie hätten einen reellern Grund als die Schranken unserer Vernunft.

2) Gäbe es ein Ding dieser Welt, welches ganz zufällig wäre, so wäre ein solches Ding kein Theil dieser Welt, denn es stände mit allen übrigen in gar keiner Verbindung. Es verhielte sich weder als Theil zu einem Ganzen, weder als Ursache zu einer Wirkung, noch als Wirkung zu einer Ursache, und eben so wenig als Mittel zu einem Zweck, oder als Zweck zu einem Mittel. Das Daseyn eines solchen Dings würde folglich durch gar nichts bestimmt. Es könnte aus dieser Welt ohne Nachtheil der übrigen Theile sowohl, als des Ganzen hinausgeschaft werden, und alles bliebe noch in derselben Ord-

nung, als ob dieses Ding vorhanden wäre. Sein Daseyn verhielte sich folglich ganz gleichgültig zu der übrigen Reihe von Ursachen und von Wirkungen, zu dem Zweck dieser Welt, d. h. es wäre ganz überflüßig und unnüz. Es mangelten uns sogar alle Erkenntnißgründe für sein Daseyn. Es würde daher aufhören, ein für uns erkennbarer Gegenstand zu seyn. Es würde mit keinem andern wirklichen Ding übereinstimmen, und folglich allen wirklichen Dingen widersprechen.

3) Es giebt in der wirklichen Welt, außer den Naturen und den Subjecten dieser Naturen, nichts anders als Wirkungen, welche durch sie hervorgebracht werden. Wäre folglich in dieser Welt etwas zufällig, so wären es entweder die Naturen, oder die Wirkungen derselben. So viel nun die Naturen betrift, so wird ihr Daseyn nothwendig a) durch ihre Wirkungen, b) durch den Zusammenhang mit andern, c) durch die Natur und den Zweck dieser Welt. Um diesen zu erreichen, müsten alle Dinge diese und keine andere Natur haben. In einer so bestimmten Ordnung der Dinge kann kein Ding wirklich seyn, deßen Natur dieser Ordnung widerspricht. Ein Ding mit einer andern Natur würde nicht in diese Weltordnung paßen. Es würde kein Theil dieser Welt, und folglich diese Welt kein vollständiges Ganzes seyn. — So viel aber die Wirkungen betrift, so werden diese nothwendig a) durch die Natur der wirkenden

Subjecte. Sie werden b) nothwendig um anderer Wirkungen willen, durch die Zwecke. Sie werden c) nothwendig durch eine lezte allgemeinste Wirkung, um derentwillen alle andere Wirkungen erfolgen, zu welcher sich alle andere Wirkungen, als so viele Mittel und Bedingungen verhalten, d. h. sie werden nothwendig um des Weltzwecks willen. Wird noch überdies ein allgemeiner Zusammenhang angenommen, so kann auch diesem keine Wirkung widersprechen. Alle Wirkungen werden folglich d) auch durch den allgemeinen Zusammenhang nothwendig. Der Grund, warum ein Ding unter so vielen andern, dem Anschein nach eben so möglichen Wirkungen, diese und keine andere Wirkung hervorbringt, ist in allen übrigen Dingen enthalten, welche mit ihm wirklich sind. Die Welt selbst wird endlich nothwendig, durch das Wesen und die Natur einer lezten höchst vollkommnen Ursache, indem von der höchsten Vollkommenheit die höchste Thätigkeit, als der erste und wesentlichste Bestandtheil, nicht getrennt werden kann, um so mehr als eine solche Kraft und Ursache durch keine Hinderniße gebunden werden könnte. Auch diese höchste und lezte Ursache muß vorhanden seyn, weil es eine Thatsache ist, daß untergeordnete Ursachen vorhanden sind.

Wer daher behaupten will, daß in dieser Welt etwas, es sey groß oder klein, zufällig sey, muß behaupten, daß z. B. eine Handlung der Natur eines handelnden Wesens widersprechen könne.

könne. Er muß ferner behaupten, daß alle Wirkungen keine weitere Wirkung hervorbringen, daß sie von gar keinem Nutzen und Gebrauch sind, daß sie noch weniger um eines Zwecks willen erfolgen. Er muß weiter behaupten, daß es entweder keinen allgemeinen Weltzweck und Zusammenhang gebe; oder daß beyde durch eine jede Art zu handeln, eben so gut befördert werden; oder er muß eingestehen, daß blos zufälligerweise nur solche Handlungen erfolgen, welche beyden gemäs sind; oder endlich er muß annehmen, daß jedes handelnde Subject das Vermögen besitze, durch die kleinste, wie durch die gröste seiner Handlungen den Weltzweck zu hindern, und die feststehende Ordnung der Dinge zu vernichten; er muß dem einzelnen schwächsten Menschen eine Kraft beylegen, welche stärker ist, als alle vereinigten Kräfte der Natur. Eine solche Vorstellungsart mag zwar dem Stolz des Menschen in einem sehr hohen Grad schmeicheln, aber was gewinnen wir dabey, wenn das Gefühl unserer Schwäche sich mit jedem Vorfall aufdringt und erneuert? Dies kann doch kein Mensch sich verhehlen, daß es einzelne Naturkräfte giebt, welche seine Kraft unendlich übertreffen; dies muß um so mehr gelten von den vereinigten Kräften der Natur. Zufällige Handlungen und Vorfälle heißen also diejenigen, welche sich in nichts von dem allen gründen, welche aller Natur, aller Weisheit und aller Ordnung widersprechen, und das eine, wie das andere unmöglich machen, welche unab-

hängig von all diesen Rücksichten bestehen. Die Wirklichkeit solcher Handlungen kann kein wahrer Weltweiser behaupten. Dies hieße die Welt theilen und unsere Erkenntniß trennen, und es ist schlechterdings unmöglich, auf diese Art unsere Vorstellungen zur lezten Einheit zu ordnen. Nur durch die Vorstellung einer lezten absoluten und allgemeinen Nothwendigkeit wird diese Welt ein Ganzes; nur durch sie wird aller Widerspruch, sammt allen Lücken und Sprüngen in der Natur sowohl, als in unserer Erkenntniß entfernt. Durch sie allein entsteht folglich die höchste Uebereinstimmung, Vollkommenheit, Wahrheit, Gewisheit und Beruhigung unsers Geistes. — Alles also, alles ohne Ausnahme, das Daseyn, sammt der Anzahl wirklicher Dinge, ihre Eigenschaften und Natur, die Art sammt der Dauer ihres Daseyns, ihr Entstehen und Vergehen, die Rolle, welche jedem Naturwesen zugetheilt ist, die Veränderungen, welche es erfährt, die Wirkungen, welche es hervorbringt, Zeit und Ort, worin es handelt, die Mittel, deren sich jedes handelnde Wesen bedient, — dies alles ohne Ausnahme ist vom Ersten bis zum Lezten, vom Menschen bis zum Staub, vom Entstehen und den Umsturz der grösten Reiche bis zum Fall eines Sperlings, der Form sowohl, als der Materie nach, so genau bestimmt, daß sogar die Haare auf unserm Haupt gezählt sind; daß im Kleinsten wie im Grösten nichts geschehen

kann, was der Natur der Dinge, dem Zweck der Welt, der Anordnung des Ganzen, und dem Willen einer unveränderlichen Gottheit nur im geringsten widersprechen könnte. Wir haben dabey keine Ursache, eine so strenge und allgemeine Nothwendigkeit zu verabscheuen oder zu fürchten. Denn sie ist das Werk einer höchsten und lezten Ursache einer vollendeten Weisheit. Diese hat zu unserm wahren Besten alles geordnet, und ihr Wille ist unveränderlich und ewig. Jede Veränderung und Abweichung von den ewigen Naturgesetzen, würde für uns eine Quelle des Elends seyn. Nur hier allein ist Glückseligkeit für uns Menschen; denn in keiner andern Ordnung der Dinge, selbst nicht in derjenigen, welche unser Werk seyn würde, ist für uns alle so gut gesorgt. Jede andere Ordnung der Dinge, (wären auch der scheinbaren Uebel weniger darin) würde unser endliches dauerhaftes Wohlergehen, wo nicht aufheben, doch vermindern. Freilich ist der erste Anschein dieser Behauptung entgegen; denn diese Rosen sind nicht ohne Dornen, und es geschehen schmerzhafte Dinge unter der Sonne; es geschehen Dinge, worüber ein zärtliches theilnehmendes Herz sich nothwendig empört. Aber der Herr, und nur er allein weiß es, warum und wozu sie geschehen. Genug, daß der Herr sie geschehen läßt! sie können daher nicht anders als wohlthätig in ihren Folgen seyn, selbst für die, welche leiden. Sie sind das Feuer, durch welches unser Gold zur Läuterung gebracht werden

soll. Wie viel Ursache haben wir daher nicht, uns der gegenwärtigen Weltordnung zu freuen, uns davon zu überzeugen, uns darein zu fügen, und den Urheber derselben zu preisen, daß durch seine höchstweise Anordnung, unsere Kräfte zwar beschränkt, aber nur zu unserer Glückseligkeit beschränkt worden. Er allein liebt den Menschen, wie der Mensch sich selbst lieben sollte.

Carior est superis homo quam sibi; nos animorum
Impulsu, et coeca magnaque cupedine ducti
Conjugium petimus, partumque uxoris: at illis
Notum qui pueri, qualisque futura sit uxor.

Iuvenal. Sat. x. v. 350.

In einer solchen Welt ist selbst der geringste Mensch etwas großes. Sein Zustand wird zwar von allen andern bestimmt, aber er bestimmt alle entgegen. Es hängt zwar von allen ab, aber auch alles hängt von ihm ab. In dem tiefsten Stande seiner Erniedrigung hängt der Mensch noch immer mit der ganzen Natur zusammen, und aus seinem Kerker, wie vom Thron, wirkt er auf die Welt, und gebietet allen, welche ihn verachten oder unterdrücken. Er leidet heute, damit andere sich erheben und freuen, und diese freuen und erheben sich, damit durch sie in der Folge die Bedingung gesezt werde, wodurch auch der Leidende sich freuen, und eines frohern Daseyns genießen möge. Hier giebt es also, wie wir gewahr werden, keinen Liebling der

Schöpfung; wir alle sind in den Händen der Vorsehung gleich brauchbare Werkzeuge, und weder für den Bettler, noch für den König ist hier mehr oder weniger gesorgt. Wir alle sollen, obgleich auf sehr verschiednen Wegen zu einem Ziel gelangen, welches das gemeinschaftliche Ziel aller Menschen ist. Umwege, welche dazu führen, giebt es hier nicht; und wenn es gleich der Vorsehung nur allein bekannt ist, wie dies möglich seyn kann, so würden doch alle andere dem Anschein nach nähern Wege von diesem Ziel uns eher abführen, als näher bringen. — Nun, denke ich, ließe es sich begreifen, wie ein Mensch in dieser Welt leiden, und sich freuen, wie er zurückstehen, und sich groß dünken könne. Es läßt sich begreifen, warum Glücksgüter und warum selbst Naturgaben, so ungleich vertheilt scheinen; warum nicht alle Menschen gleich gut, gleich verständig und gleich weise sind; wie an diesem Ort, und zu dieser Zeit die Schwäche statt der Stärke, und die Thorheit statt der Weisheit gelten; wie die Blindheit und Verhärtung der Menschen auf einen so hohen Grad steigen könne, daß alle Belehrung und Zurechtweisung fruchtlos und vergeblich ist? Was sind und was vermögen nun alle Plane der Gottlosen gegen die Ordnung der Welt, gegen die Tugend und Vernunft? Wie wenig vermögen alle Bosheit und alle Hindernisse, welche das Gute so häufig erfährt! Sie können nichts weiter bewirken, als daß alles Gute nicht ohne Gründe und nicht vor der Zeit geschehe, als es einer hö-

hern Ordnung zufolge geschehen soll. Es sind Hemmketten, welche das Vorlaufen des Fuhrwerks verhindern. Dies ist alles, was sie vermögen! Dafür geht die einmal festgesezte Ordnung der Dinge ihren Gang unaufhaltbar und unwiderstehlich fort, und reißt alles mit sich dahin. Es scheint zwar nicht selten, als ob alles zu Trümmern gehen wollte; es zeigen sich Hindernisse von allen Seiten, und es scheint, als ob sich alles gegen die Natur empören und ihr den Gehorsam verweigern wollte. An die Spitze dieser scheinbaren Empörer stellt sich der Mensch. Aber es giebt einen Mittelpunct, welcher diese Fliehkräfte anzieht, und in den ungeheuren Kreis zurückschleudert, welchen das Ganze beschreibt. Dieser Mittelpunct ist der Weltzweck. Gegen diesen gravitiren alle Ereigniße der Welt, wie die Körper gegen den Mittelpunct der Erde, wie die Erde gegen die Sonne. Dadurch werden alle Hinderniße, Mittel zur Beförderung deßen, was sie verhindern wollten, und sie erscheinen sogar in der Folge als Bedingungen vom Entstehen des zu verhindernden Erfolgs. Darum geschieht so wenig von dem, was der Mensch will, und so viel von dem, was er nicht will. Tausend, dem Anschein nach, einladende Umstände machen zwar, daß in seiner Seele so viele sonderbare Entwürfe entstehen, sie reitzen ihn sogar zur Ausführung und zur wirklichen That. Der Kurzsichtige von seiner Eigenliebe geblendete Mensch glaubt sodann in allem, seinen eigenen Weg zu gehen, und dennoch geht er am

Gängelbande der Natur. Er geht noch weiter, er hofft sogar der Natur und der Ordnung der Dinge sich zu bemächtigen, und er sieht, und bemerkt es nicht, daß sie es ist, welche sich seiner schon bey der ersten Grundlage dieses Ganzen bemächtigt hat, indem sie die lange Reihe von Bedingungen vorbereitet, durch welche solche Entwürfe entstehen müßen. Sie ließ diese Entwürfe in seiner Seele entstehen, — nicht, damit sie gelingen sollten. Sie wollte, daß sie mislingen, weil ihr und ihrem Urheber um der weitern, und besonders um der lezten Folgen willen, das Mislingen nöthiger war, als das wirkliche Gelingen. Dies alles kann und will der eigenliebige Mensch auf der Stuffe, auf der er dermal steht, nicht einsehen und begreifen. Noch sind der Umstände und der Gründe zu viele, welche das Fortdauern seiner Verblendung nothwendig machen. Aber es wird, und es muß die Zeit kommen, wo sich seine Augen öfnen werden. Alles was geschi ht, stimmt schon jezt seinen Geist dazu und bereitet ihn vor. Der Tag des Lichtes wird für jeden erscheinen. Bis dahin sind und bleiben die Rathschlüße des Höchsten, und die Regeln, nach welchen alle besondere Vorfälle erfolgen, unerforschliche Abgründe für uns Menschen. Indeßen können wir bey unserer fortdauernden Blindheit doch schon dermal so viel einsehen, daß ein so allweises Wesen diese vorgeblichen, so groben Fehler, welche sogar dem Menschen in dem Grade auffallen, daß er sich ihrer schämen würde, beßer zu beurthei-

len wiße, als wir, die wir nur einen sehr kleinen Theil eines so ungeheuren Ganzen übersehen. Wir können einsehen, daß wenn es der menschlichen Kunst und Weisheit Schande bringen würde, ihr Kunstwerk durch solche Mängel zu entstellen, mit unnüzen Triebrädern zu überladen, und Theile zu trennen, welche um des Zwecks willen vorhanden seyn müßen, — daß, sage ich, ein so grobes Versehen, sich noch weniger mit der Natur und dem Begrif einer höchsten Weisheit vereinigen laße. Diese Fehler und Mängel, deren wir so viele entdeckt haben wollen, müßen daher keine Mängel seyn. Nur den Leidenschaften, und den thörichten und kurzsichtigen Erwartungen der Menschen, welche alles nach niedrigern Gesichtspuncten beurtheilen, können sie als solche erscheinen. Aus einem höhern Gesichtspunct betrachtet, in den Augen einer reinen und ausgebildetern Vernunft, verschwinden alle diese Mängel gänzlich, sie erscheinen sogar als Weisheit und ausschließende Mittel und Bedingungen zu einem höchsten, lezten und allgemeinsten Zweck. In einer solchen Ordnung der Dinge können daher freilich Auftritte erfolgen, welche unserer Eigenliebe und Sinnlichkeit widersprechen. Aber diese beyde sehen auch nur auf die nächsten unmittelbaren Folgen; sie machen und denken sich die Gegenstände ihrer leidenschaftlichen und kurzsichtigen Wünsche, als Zwecke der Welt, indeßen die höchste Vernunft nur die lezten Folgen will, indem sie für alle sorgt, und zu diesem Ende der Opfer benöthigt ist, welche nach

der dahin abzweckenden Ordnung der Dinge, und kraft unabänderlicher Naturgesetze, jeder Mensch, gegen seine Wünsche und Erwartungen machen muß. Kurz, **wenn der Mensch klug zu seyn wähnt, so ist Gott noch weiser.** Und hätte der Mensch Gottes Weisheit, oder wäre er nur weiser, als er gegenwärtig ist, so würde er in einer andern dem Anschein nach beßern Ordnung der Dinge, statt des gehofften Glücks, sein wahres Unglück nicht verkennen. Er würde sich in den Willen der Gottheit unbedingt ergeben, und er würde wünschen, daß die gegenwärtige Ordnung der Dinge nie verändert werden möchte. Ja! wären alle Menschen gleich weise, gleich von Leidenschaft und Sinnlichkeit entfernt, so würden alle keine andere Ordnung der Dinge sich vorstellen können. Sie würden aufhören, den Urheber der Natur zu lästern, und sie würden einsehen, daß diese Welt unter allen möglichen und geträumten Welten die vollkommenste und beste, für das Ganze sowohl als ihre Theile, daß sie folglich die einzige Wirkung sey, welche der Gottheit würdig ist, und dem Begrif einer höchst vollkommnen Ursache entspricht.

Alle diese geisterhebende Betrachtungen gehen durch die Vorstellung von Zufälligkeit verlohren. Im System der Zufälligkeit erscheint der Mensch isolirt und verlassen. Die ganze übrige Natur ist für ihn nichts, Er nichts für sie. Er schöpft alle Empfindungen aus sich

selbst. Er kann Vorstellungen haben von Gegenständen, welche er nie empfunden hat, und Begierden, welchen keine Vorstellung zum Grunde liegt. Die intellectuelle, moralische und physische Welt sind auf immer von einander getrennt. Der Zufall thut hier alles, und die Weisheit ordnet und bestimmt nichts. Der Zufall ist Weisheit, und die Weisheit ist Zufall.

Diesen Gründen zufolge würden alle Weltweise, welche so sehr für die Zufälligkeit streiten, dem Geist der Weltweisheit gemäser handeln, wenn sie die Begriffe von Zufälligkeit und Möglichkeit als ganz leere, subjective und falsche Begriffe fahren laßen, und aus ihrem Gebiet auf ewig verbannen wollten. Solche Begriffe bringen unserer Vernunft wenig Ehre; sie verrathen ihre Schwäche, denn sie haben, wie wir gehört haben, ihren Grund in den Schranken unserer Vernunft. Es streitet sogar mit dem Begrif der Philosophie, das Ansehen solcher Begriffe zu verfechten. Denn nichts läßt sich weniger vereinigen, als das Zufällige mit einer Wissenschaft, deren ausschließender Gegenstand die Erforschung und Erkenntniß des Nothwendigen ist. Oder womit anders sollte sich die Weltweisheit beschäftigen, sie, welche, wie jeder eingesteht, den Gründen der Dinge nachforscht? Nun läßt sich aber, wie ich in dieser Schrift weitläufig bewiesen habe, kein Grund ohne Nothwendigkeit denken; wer folglich die Nothwendigkeit läugnet oder beschränkt, beschränkt eben dadurch das Ge-

biet der Philosophie. Er entzieht der Weltweisheit so viele Gegenstände, als er Dinge für zufällig hält. Sollte daher die Zufälligkeit menschlicher Handlungen eine erweisbare Wahrheit seyn, so würden alle Theile der Weltweisheit, welche sich mit menschlichen Handlungen beschäftigen, aufhören, Theile der Weltweisheit zu seyn. Es würde uns unmöglich fallen, die Gründe unserer Handlungen zu erforschen; denn es kann keine Gründe geben, wo bloße Zufälligkeit ist. Es würde eben so unmöglich seyn, auf andere Menschen zu wirken, und sie eines beßern zu belehren; denn jeder kann aus eigner Erfahrung wißen, wie schwer es sich mit Menschen spricht, welche viele Dinge als zufällig betrachten. Da solche Menschen eben darum keine Gründe annehmen, und sehr wenige Gegenstände im Zusammenhang betrachten, so ist ihre Vernunft sehr wenig ausgebildet, und man kann immer annehmen, daß ein Mensch in dem Maas, in welchem er unwissend ist, die Nothwendigkeit einer Sache nicht einsieht. Solche Menschen können daher auch weniger von Ausschweifungen zurück gehalten werden; denn der executische Flug ihres Geistes kann durch keine Gründe, welche aus der Sache selbst genommen sind, gefeßelt werden. Daher unmittelbarer Schaden und Vortheil immer am kräftigsten auf solche Menschen wirkt. Sie sind es, welche nur durch Schaden klug werden können; und selbst hier sind sie schwach genug, sich das Uebel nur als eine Folge des gegenwärtigen Falls zu denken.

Auch aus einem andern Grunde sollte der Begrif von Zufälligkeit aus der Weltweisheit verbannt werden. Dieser Begrif ist ein sehr großes Hinderniß von den weitern Vorschritten unserer Kenntniße. Denn es geschieht, daß wir von allen Gegenständen, deren Zufälligkeit wir schon als ausgemacht voraussetzen, die Erforschung ihrer Gründe vernachläßigen. Dieß ist um so gewißer, als alle Wißenschaften, deren Gegenstände als zufällig angesehen werden (und dahin rechne ich vorzüglich die Kenntniß des menschlichen Herzens) noch zur Stunde an Gewißheit am weitesten zurück sind. Hier herrscht der Wahn, daß über diesen Gegenstand keine Gewißheit möglich sey, in seinem weitesten Umfang, weil nur da Gewißheit seyn kann, wo Nothwendigkeit ist. Das Gebiet der bloßen Möglichkeit und Zufälligkeit ist daher kein Land, das von unsern höhern Kräften angebaut und gepflegt werden kann. Das Dichtungsvermögen und die Einbildungskraft haben sich dafür in den Besiz deßelben getheilt. Es ist das Land der Dichter, der Wunder und des Erstaunens. Menschen, welchen so viel zufällig scheint, können gar nicht aus der Verwunderung kommen. Denn, da in ihrem System so vieles ohne Gründe geschieht, da sie sich die wenigsten Dinge im Zusammenhang denken, so können sie auch sehr wenig vorhersehen. Alles ist ihnen daher unerwartet und neu, und wenn nach Horazens Meinung, das goldene *Nil admirari*, sich über nichts verwundern, das Merkmal einer vol-

lendeten Weisheit ist, so können zuverläßig die Freunde der Zufälligkeit auf diese höchste Eigenschaft des Geistes einen sehr geringen Anspruch machen: denn nur derjenige wird sich über nichts verwundern, welchem kein Vorfall unerwartet kommt, welcher die veranlaßenden vorbereitenden Ursachen aller Begebenheiten kennt, welcher folglich alle diese Begebenheiten als nothwendig betrachtet. Das einzige, was ein wahrer Weltweiser bewundern kann und bewundern muß, wird der außerordentliche so genaue Zusammenhang aller Dinge seyn. Aber einzelne Vorfälle und Ereigniße werden ihm nie neu oder unerwartet erscheinen. Jeder Philosoph sollte daher ein gerechtes Bedenken tragen, sich auf irgend eine Zufälligkeit zu beruffen. Seine Unwissenheit über die Gründe sehr vieler Dinge offenherzig eingestehen, und freymüthig bekennen, daß uns die Nothwendigkeit deßelben nicht einleuchte: dieß kann mit dem Character eines Weltweisen sehr wohl bestehen, — aber Dinge, deren Gründe und Nothwendigkeit wir nicht einsehen, eben darum als zufällig erklären, — dies heißt die Schranken seiner Vernunft als ausschließende Vernunft darstellen. Daraus z. B. daß morgen die Sonne vielleicht nicht aufgehen werde, daß dieses Nichtaufgehen für uns keinen Widerspruch enthalte, und daher eben so möglich sey, folgt daher nur, daß wir uns außer der wirklichen Welt in ein Land der Träumereyen verlieren; es folgt aber nicht, daß dieses Aufgehen zufällig sey. Es folgt vielmehr, daß wir die bestim-

menden individuellen Gründe nicht kennen, daß wir den Aufgang der Sonne für jeden Tag als ein isolirtes, von dem gegenwärtigen Zusammenhang ganz unabhängiges Factum betrachten; daß hier, um eine Nothwendigkeit zu erkennen, Dinge in Anschlag gebracht werden müßten, welche unsere gegenwärtige Art zu philosophiren gänzlich übersieht.

Aber, wenn alles nothwendig ist, was soll aus der Freiheit unserer Handlungen werden? Die Antwort ist natürlich und leicht, und jeder, der meinen obigen Vortrag begriffen hat, wird im Stande seyn, sich die Antwort von selbst zu geben. — Alles hängt hier vom Begrif der Freiheit ab. Versteht man unter Freiheit die Befreyung von äußerlichem Zwang, so läßt sich auch im System des Determinismus eine solche Art von Freiheit denken. Soll eine gewiße Herrschaft und Unabhängigkeit der Vernunft, kraft welcher sich der Mensch unabhängig von sinnlichen Eindrücken, und sogar gegen solche bestimmt, Freiheit heißen, so wird auch diese Art von Freiheit auf keine Art ausgeschloßen; denn es ist eine Thatsache, daß wir dieß vermögen. Soll ferner die Freiheit nichts anders seyn, als das Vermögen, sich bald nach sinnlichen, bald nach vernünftigen Vorstellungen zu bestimmen, oder soll die Freiheit das Vermögen seyn, kraft deßen der Mensch nach seinem Willen handelt, kraft deßen er nur dasjenige thun

kann, was er will, so ist der Mensch im System des Determinismus eben so frey, als in jedem andern System; denn auch dies ist Thatsache. Auch im System des Determinismus will der Mensch, und er will aus dem Grunde, weil er diese Bewegungsgründe hat. Er mag sich bestimmen, wie er will, diese Bewegungsgründe mögen beschaffen seyn wie sie wollen, er handelt und bestimmt sich allzeit nach seinen Willen; er handelt so, weil er so will, und sogar ein gezwungner Wille bleibt immer ein Wille. — So weit ist folglich gar kein Streit. Aber, wenn nun weiter gefragt wird: ob der Mensch so frey sey, daß er gar keine Bewegungsgründe nöthig hat? ob mit solchen Bewegungsgründen eine solche Art zu handeln nur zufälligerweise verbunden sey? ob der Mensch ohne, und gegen alle Bewegungsgründe handeln könne? ob er zu seinen Handlungen durch eine bloße grundlose Willkühr bestimmt wird? Wenn gefragt wird, ob sein Wollen selbst ganz ohne Grund seyn könne? ob selbst dies keinen weitern Grund hat, daß er diese Bewegungsgründe hat, daß er den sinnlichen vor den vernünftigen, oder den vernünftigen Bewegungsgründen vor den sinnlichen folgt? Wenn man glaubt, es sey ganz zufällig, daß ein Mensch solche Bewegungsgründe hat, es sey eben so möglich gewesen, sie nicht zu haben, seine Aufmerksamkeit auf diese Art von Bewegungsgründen vor andern sey durch gar nichts bestimmt worden — Hier verändert sich der Gesichtspunct. In diesem Sinne ist kein

Mensch frey. Eine solche Freiheit ist ein Unding. Und die Freiheit, welche eine totale Zufälligkeit unserer Handlungen und Bewegungsgründe voraussezt, läugne und bestreite ich; sie ist es, welche wir im gemeinen Leben vor Augen haben, und worauf gewöhnlich der Sprachgebrauch führt. Freiheit und Zufälligkeit sind im gemeinen Leben Worte und Begriffe, welche sehr häufig mit einander verwechselt werden. Vielleicht können wir der Dunkelheit, welche diese Materie gewöhnlich begleitet, am besten ausweichen, wenn wir den Gegenstand unserer Frage auf folgende Art ausdrücken: Sind unsere freye Handlungen, d. h. solche, welche von unserm Willen abhangen, auch zufällige Handlungen? Diese Bestimmung der Frage wird für alle, welche für die Freiheit streiten, nicht so viel Anstößiges haben. Ich glaube sogar, daß die Dunkelheit dieser Materie darin ihren Grund hat, daß die Begriffe von Zufälligkeit und Freiheit nicht gehörig unterschieden werden, daß wir einen Widerspruch zu denken glauben, wenn wir freye Handlungen als nothwendig betrachten.

Um nun zu beweisen, daß freye Handlungen keine zufällige Handlungen sind, daß die Freiheit in diesem Sinne ein Unding ist, bediene ich mich des nachstehenden höchst einfachen Beweises.

Wenn es wahr ist, daß Möglichkeit und Zufälligkeit etwas unmögliches, und zwey ganz leere subjective Begriffe ohne alle objective Gültigkeit

tigkeit sind, so ist auch der Begrif von Freiheit, welcher sich in einen von diesen beyden Begrifen auflößt, oder einen von beyden vorausseżt, ein eben so sachleerer, falscher und subjectiver Begrif, welchem kein wirklicher Gegenstand in der gegenwärtigen Welt entspricht. Nun ist aber, wie ich oben bewiesen habe, der Begrif von Möglichkeit und Zufälligkeit ein ganz leerer und subjectiver Begrif, folglich auch jeder Begrif von Freiheit, welcher darauf hinausführt. Alle Handlungen des Menschen, selbst seine freien, sind folglich nothwendig. Der Mensch kann zwar wollen, und er kann auch nicht wollen. Insofern ist er frei, insofern ist die Freiheit eine Thatsache und ein Gegenstand unsers innigsten Gefühls. Aber, er mag wollen oder nicht wollen, so ist das eine wie das andere eine Folge von Gründen, ohne welche das Wollen oder Nichtwollen weder erfolgen noch unterbleiben kann. Es ist die Folge einer Handlung, welche ihren weitern Grund hat, und diese Reihe von Gründen geht so lang fort, bis sie sich endlich in dem allgemeinen Zusammenhang, in der gegenwärtigen Ordnung der Dinge, in dem Weltzweck und in dem Willen einer unveränderlichen Gottheit, als in ihrem lezten und allgemeinsten Grund, verliert. — Und insofern ist der Mensch nicht frei: insofern sind alle seine Handlungen nothwendig.

Wie wollte man aber auch die Nothwendigkeit freier Handlungen mit Grund läugnen?

Selbst die Freunde der ungebundensten Freiheit erkennen den Zusammenhang einiger Handlungen mit gewißen und bestimmten Gründen. Sie erkennen, daß gewiße Handlungen und solche Bewegungsgründe einander immer begleiten. Sie nehmen die Wirkung solcher Bewegungsgründe als etwas bekanntes an, sie rechnen darauf, sie treffen darnach ihre Anstalten, und sie schließen, wie in der physischen Welt, von der Ursache auf die Wirkung, und von der Wirkung auf die Ursache. Giebt es zuweilen Handlungen, wo die Gleichförmigkeit mit ihren Bewegungsgründen zu mangeln scheint, so urtheilen sie von ihnen, wie von den Anomalien der Natur. Sie, und wir mit ihnen, leiten solche Vorfälle nicht aus einer zufälligen Ursache ab, sondern wir suchen vielmehr ihren Grund in verborgnen Kräften, in einer geheimen Wirksamkeit einer uns noch unbekannten Ursache. Wie der Arzt von sonderbaren außerordentlichen Erscheinungen des Körpers urtheilt, so urtheilt der Moralist von den scheinbaren Ausnahmen der ihm bekannten Regeln. Er läugnet die Zuverläßigkeit dieser Regeln nicht, er sucht sie vielmehr genauer zu erforschen und richtiger zu bestimmen.

Was würde auch am Ende aus dem Umgang mit Menschen, und dem gesammten gesellschaftlichen Verkehr werden, wenn wir nicht die Handlungen mit gewißen Gründen in einer nothwendigen Verbindung dächten, und uns berechtigt glaubten, von diesen auf jene, und vom Aeußern

auf das Innere zu schließen? Mit welcher Zuversicht könnten wir solche Schlüße machen, darauf Anstalten und Entwürfe gründen, wenn wir nicht stillschweigend zwischen beyden eine nothwendige Verbindung dächten? Jeder Mensch bekennt sich auf diese Art zur Lehre des Determinismus, ohne es zu wißen. Dies erscheint aus tausend der alltäglichsten Vorfälle, deren ich nur einige berühren will.

Hienge alles Wollen ganz allein von unserer Willkühr ab, ohne durch weitere Gründe nothwendig zu werden, so brauchte ich nur zu wollen, und ich wäre augenblicklich im Stande, meinen Freund zu morden, mich vom Fenster herabzustürzen, ohne Kleid auf der Straße herumzulaufen, falsche Wechsel zu machen und meinen Feind als Freund zu lieben. Der Geizhals könnte in einem Augenblick in einen Verschwender, und der Verschwender in den ärgsten Geizhals durch sein bloßes Wollen umgeschaffen werden. Ich müßte augenblicklich der Lehre beypflichten können, daß kein Mensch in diesem Sinne frey sey. Warum geschieht nichts von dem allen, wenn der Mensch nur zu wollen braucht? Warum kommt es uns so schwer an, Beleidigungen zu vergeßen, Feinden zu verzeihen und bey den größten Unfällen unser Gemüth zu erheitern? Warum kann der Schüchterne seiner Furchtsamkeit und Blödigkeit nicht entsagen? Warum kann der Träge nicht sogleich thätig werden? Warum lachen wir nicht, statt zu wei-

nen? und warum hält es so schwer, sich in sein Unglück zu fügen? Wenn die Freiheit dem Menschen bey so wichtigen Vorfällen des Lebens so wenig nüzt, wenn er sich durch ihre Hülfe so wenig zurecht finden, und Linderung verschaffen kann, wozu soll sie uns nützen? Was kann es uns helfen, daß wir gehen oder stehen, aufstehen oder sitzen bleiben, die rechte oder die linke Hand vor der andern bewegen können? Dies alles ist sehr wenig, und selbst diese Willkühr ist nur scheinbar, wie sich sehr leicht beweisen ließe.

Doch wir wollen solche auffallende Fälle gar nicht berühren, wir wollen andere Fälle anführen, wo die Nothwendigkeit versteckter ist, und doch von allen Menschen anerkennt werden muß.

Der Kaufmann würde mir nie seine Waare, und mein Gläubiger würde mir nie sein Geld anvertraut haben, wenn nicht beyde auf meine Ehrlichkeit und Gewißenhaftigkeit gerechnet, diese Gewißenhaftigkeit aus einigen meiner Handlungen geschloßen hätten, und daher in dem Wahn ständen, daß ein ehrlicher und gewißenhafter Mann einen andern nicht hintergehen könne, daß ein gewißenhafter Schuldner bezahlen werde, und sogar, nach dem Maas seiner Gewißenhaftigkeit, bezahlen müße. Sie denken sich folglich das Bezahlen und Worthalten als Dinge, welche von einem ehrlichen und gewißenhaften Mann gar nicht getrennt werden

können, und sie glauben eben so gewiß, daß solchen Handlungen, welche sie an mir gewahr werden, die Gewißenhaftigkeit unfehlbar zum Grunde liege, und eben so wenig davon getrennt werden könne. Sie können sich zwar in ihren Schließen übereilen, sie können falsche Begriffe von Gewißenhaftigkeit haben. Es mag seyn, daß sie die reellen Merkmale derselben nicht genau kennen: aber sie schließen doch immer, selbst bey falschen Vordersätzen, auf eine Nothwendigkeit, und auf Dinge, welche sie als untrennbar denken. Dies geschieht auch in allen übrigen Vorfällen des Lebens, ohne Ausnahme, von allen Menschen, selbst von den Vertheidigern der Freiheit. Von unsern Freunden erwarten wir nur Gutes, und von unsern Feinden nur Böses. Bey denen, welchen wir Wohlthaten erwiesen haben, so wie bey unsern Kindern, rechnen wir auf Dankbarkeit und Liebe. Von dem Geizigen erwarten wir, daß er bey jeder Gelegenheit Schätze häufen, und von dem Eigennützigen sehen wir vorher, daß er seinen Vortheil auf unsere Unkosten suchen und befördern werde. Gegen Sanftmüthige und Schwache erlauben wir uns ungleich mehr, als gegen Menschen, welche große Prätensionen äußern, welche sehr reizbar und empfindlich sind. Wir glauben dem Lügner nicht, und wir hüten uns, bekannten Schwätzern Geheimniße zu vertrauen. Aus gewißen Mienen, Blicken und Geberden schließen wir auf Zorn, Liebe, Neid, Eifersucht ꝛc. Nur Freunde und Menschen, welche wir für weiser halten,

bitten wir um ihren Rath. Wir machen Entwürfe für die Zukunft, zur Leitung, Bildung und Verbeßerung der Menschen. Was soll aus allen Belohnungen und Strafen, was aus der Erziehung und Gesezgebung werden, wenn es nicht gewiße Vorstellungen giebt, von deren Wirkung wir ein höheres und edleres sittliches Betragen als Folge erwarten, ein Betragen, welches von der Bekanntschaft und Vertraulichkeit mit solchen Vorstellungen nicht getrennt werden kann? Um unsere Bitte zu rechter Zeit und mit dem besten Erfolg anzubringen, erforschen wir vorher die Laune und die Stimmung unsers Patronen, und wir suchen ihn durch dienliche dazu vorbereitende Vorstellungen zu stimmen. Dies sind doch Fälle genug, welche beweisen, daß der Mensch in allem, was er von andern erwartet, eine Art von Nothwendigkeit voraussezt. Nur allein bey sich, und bey seinen eigenen Handlungen ist er blind genug, um nicht einsehen zu wollen, daß er mit allen übrigen Menschen dieselbe Natur hat, daß er aus denselbigen Gründen wie alle übrigen handelt, daß er andern Menschen eben so erscheinen muß, als sie ihm erscheinen, daß sie folglich von seinen Handlungen eben so urtheilen, eben so auf eine Nothwendigkeit schließen werden. Jeder Mensch läugnet daher die Nothwendigkeit seiner eigenen Handlungen beynahe allzeit, ehe sie geschehen, und nur zuweilen, wenn sie geschehen sind, gesteht er ihre Nothwendigkeit ein. Und selbst hier, wo er die Nothwendigkeit seiner Handlungen nicht wider-

sprechen kann, läugnet er doch immer die Nothwendigkeit seiner Entschließung, als ob dieser Entschluß nicht ebenfalls eine That oder Handlung wäre, welche eben so gut ihren Grund haben muß, als ob der Grund, welcher einen Entschluß erzeugt, von einer andern Natur wäre, und von seiner Folge getrennt werden könnte.

Dieß alles beweißt, daß jeder Mensch, welcher in der Theorie die Freiheit oder Zufälligkeit seiner Handlungen behauptet, ein practischer Determinist sey. Und doch hat die Illusion von der Zufälligkeit unserer Handlungen bey den meisten Menschen zu tiefe Wurzeln geschlagen. Es möchte daher eine ganz vergebliche Mühe seyn, sie eines beßern zu belehren. Sie können dieser Lehre nicht beypflichten, sie finden dagegen einen unwiderstehlichen Abscheu, und doch sprechen sie von Freiheit. Wären sie frey, sie brauchten nur zu wollen, und sie würden behaupten, daß sie frey sind. Ich sehe die Antwort vorher: man wird sich darauf berufen, dieser Beyfall hange von dem Verstand ab, der Verstand sey nicht frey, die Freyheit sey nur eine Eigenschaft des Willens. — Wie aber, wenn der Wille eben so wenig frey und das Wollen eben so wenig zufällig wäre? Denn, wäre das Wollen zufällig, und der Wille in diesem Sinn frey, so wäre es dem Menschen eben so möglich, das Gute als gut zu hassen, und das Böse als bös zu suchen und zu begehren. Nun

sucht aber der Mensch das Gute als solches nothwendig, und er flieht das Böse als bös eben so nothwendig. Wie kann es folglich geschehen, daß der Wille frey, und das Wollen zufällig sey? — Aber, wie gesagt, alle diese Gründe beweisen nichts für Menschen, bey welchen es durch eine lange Gewohnheit, und durch eine eben so lange Reihe dahin führender Vorstellungen nothwendig geworden, die Zufälligkeit ihrer Handlungen zu behaupten. Wer daher stolz genug ist, von sich selbst zu glauben, daß er stark genug sey, um der gesammten Natur Troz zu bieten, und durch die geringste seiner Handlungen den grösten und herrlichsten Zusammenhang zu zerstören; wer ernsthaft glauben kann, daß in dieser Welt weder Zusammenhang noch Zweck sey, durch welche das Zufällige seiner Handlungen zu seinem und anderer Besten fixirt wird, — der mag sich immer auch noch ferner täuschen. Es liegt ganz außer dem Plan der gegenwärtigen Schrift, ihn aus seiner Täuschung zu reissen. Ein weitläufigeres Werk würde dazu nothwendig seyn, in solchem müste ich Einwürfe widerlegen, welche schon bis zum Eckel widerlegt sind, und bey aller angewandten Mühe würde ich am Ende doch nichts weiter bewirken, als was meine Vorgänger bewirkt haben. Weniger fruchtlos möchte die Bemühung seyn, wenn ich mich zu zeigen bestrebe, durch welche Vorstellungen bey so vielen Menschen der Wahn von der Zufälligkeit ihrer Handlungen nothwendig wird, welche Vorstellungen zu diesem Ende be-

stritten werden müssen, wie tief dieser Wahn sizt, wie er sich auf das ganze Gedankensystem verbreitet, und welche Ungereimtheiten derjenige, welcher die Zufälligkeit seiner Handlungen behauptet, nebenher behaupten muß. Aber um auch hier die Gränzen nicht zu überschreiten, will ich nur einige dieser Vorstellungen berühren.

Die Vorstellung von einer Freiheit der Gleichgültigkeit entsteht bey uns Menschen

1) durch die Verwechslung des Begrifs von Freiheit mit dem Begrif von Zufälligkeit. Man glaubt nicht, daß eine Art von Freiheit mit der Nothwendigkeit bestehen könne. Wir stellen diese beyden Begriffe einander entgegen, welches falsch ist. Denn die Freiheit steht im Gegensaz mit dem Zwang, mit Handlungen, welche gegen unsern Willen geschehen; so wie die Nothwendigkeit, nicht die Freiheit, sondern die Zufälligkeit ausschließt. Freie Handlungen sind solche, welche von unserm Willen abhängen, welche wir wollen oder gewollt haben. Von solchen Handlungen läßt sich noch immer fragen: ob wir sie nothwendig, oder nur zufälligerweise gewollt haben. In beyden Fällen bleibt es wahr, daß sie von unserm Willen abhängen, daß sie folglich frei sind. Freie Handlungen stehen den physischen entgegen, welche alle Selbstthätigkeit ausschließen, sie stehen allen Handlungen entgegen, welche nicht von unserm Willen abhängen.

Weil nun die Menschen die Freiheit von der Zufälligkeit nicht trennen, so glauben sie 2) die Freiheit zu fühlen. Sie fühlen aber nicht die Zufälligkeit ihrer Handlungen, sondern sie haben vielmehr ein Gefühl, das sie sich nach ihrem Willen bestimmen. Dieses Gefühl ist wahr. Aber, wie wir eben gehört haben, das Vermögen, sich nach seinem Willen, nach Bewegungsgründen zu bestimmen, ist keine Freiheit der Gleichgültigkeit. Dieses Vermögen schließt die Nothwendigkeit der Handlungen nicht aus. Soll aber dieses Gefühl ein Gefühl der Zufälligkeit seyn, so muß dieses Gefühl etwas gemachtes seyn, welches nicht bey allen Menschen gefunden wird. Denn es giebt Menschen, welche statt der Zufälligkeit die Nothwendigkeit ihrer Handlungen fühlen. Ich selbst bin einer von diesen Menschen. Und man erhält dieses Gefühl, wenn man die Gründe seiner Handlungen, sammt den Gründen dieser Gründe, eben so oft genau und anhaltend erforscht, als man dieses unterläßt. Dann fühlt man, daß man ohne diese Gründe nicht so hätte handeln können. Man fühlt es, daß man das Gute als gut nicht verabscheuen, und das Böse als bös nicht begehren kann.

Aus eben dieser Verwechslung der Begriffe von Zufälligkeit und Freiheit betrachten wir 3) die Freiheit unserer Handlungen als eine Thatsache, und glauben daher an eine Freiheit der Gleichgültigkeit. Es ist eine Thatsache, daß

wir nur nach unserm Willen bestimmen, aber es ist keine Thatsache, daß diese Willensbestimmung gar keinen Grund hat. Vielmehr ist das Gegentheil eine Thatsache. Dabey müßen wir bemerken, daß nicht alles eine Thatsache ist, was eine solche zu seyn scheint: denn es kann Scheinfacta geben, und es giebt deren mehrere. Daß die Sonne aufgeht, und sich um unsere Erde bewegt; daß die sinnlichen Gegenstände das sind, wofür sie uns erscheinen; daß unsere Dauer sich mit diesem Leben endigt; daß in dieser Welt häufige Uebel, Widersprüche und Unordnungen gefunden werden — dies alles sind Facta, und zum Theil Gegenstände unsers Gefühls. Und doch verhält sich nichts von dem allen, auf die Art, wie wir diese scheinbaren Thatsachen fühlen. Die Vernunft erkennt das Gegentheil, sie erkennt alle diese Facta, als Scheinfacta. — Aber wie gesagt, selbst dies ist nicht wahr, daß die Freiheit der Gleichgültigkeit ein Factum ist. Es ist zwar ein Factum, daß wir nach unsern Willen handeln; daß wir uns zu einer Handlung sowohl, als zur Unterlaßung derselben entschliessen können: aber daß ein solcher Entschluß von nichts abhänge, und durch nichts hervorgebracht werde, welches eigentlich die Freiheit in dem Sinne der Gegner ist; daß der Mensch zu einer Handlung, so wie zu ihrem Gegentheil, ohne und gegen alle Gründe sich entschließen könne — dies ist kein Factum. Vielmehr ist für den, welcher nachdenken will, das Gegentheil ein Factum.

Wir glauben 4) an eine Freiheit der Gleichgültigkeit, weil wir den Saz des zureichenden Grundes nicht in seiner Allgemeinheit anerkennen, weil wir bey den unmittelbaren Gründen stehen bleiben, statt die Gründe der Gründe zu erforschen; indem wir glauben, es stehe vollkommen in der Willkühr des Menschen, seine Aufmerksamkeit auf die gute oder auf die schlimme Seite eines Gegenstandes zu richten. — Aber, entsteht denn alle Aufmerksamkeit durch sich selbst, ohne alle Gründe und Veranlaßung? Wird solche durch gar nichts gereizt und erweckt? Ist die Aufmerksamkeit nicht selbst eine Handlung, welche einen eigenen Grund haben muß? Kann jeder Mensch aufmerksam seyn, wenn und wo er will? Warum hat sodann die Aufmerksamkeit aller Menschen nicht dieselbige Richtung? wie kommt es, daß wir uns so oft und so vergeblich bestreben, aufmerksam zu seyn? Warum kann der Mensch in der Zerstreuung, in Leidenschaften, in der Liebe oder im Zorn sie nicht dahin lenken, wohin er will? Warum hält es so schwer, die Aufmerksamkeit von unangenehmen Gegenständen ab, und hinüber auf gefälligere Gegenstände zu wenden? Hängt die Aufmerksamkeit ganz von unserer Willkühr ab, so ist das Mittel gegen den grösten Theil unserer Leiden gefunden: wir brauchen nur zu wollen, und alle unangenehme Gegenstände sind vergeßen, indem wir den Blick davon abziehen, und die Aufmerksamkeit dahin richten, wo die Aussichten zum Vergnügen günstiger und einladen-

der sind. Aber nach aller Erfahrung, kann der Mensch so wenig nach Gefallen aufmerksam seyn, als er nach Gefallen vergeßen und unangenehme Eindrücke aus seiner Erinnerung verbannen kann. Dies führt uns auf eine neue sonderbare Ursache, warum die Menschen so sehr an ihre Freiheit glauben.

Es geschieht nämlich, daß sie zwar den Saz des zureichenden Grundes, dem Anschein nach, in seiner Allgemeinheit anerkennen; aber doch dabey 5) sogleich auf eine höchst seltsame und lächerliche Art, zwischen nothwendigen und zufälligen Ursachen unterscheiden, indem sie sich für eine blos bedingte Nothwendigkeit erklären. Mit einer bedingten Nothwendigkeit könnte freilich die Zufälligkeit unserer Handlungen, und folglich auch eine Freiheit der Gleichgültigkeit bestehen. Ich habe aber schon oben bewiesen, daß eine bedingte Nothwendigkeit, keine Nothwendigkeit sey und zu keiner Vernunfteinheit führe; daß sich jede Nothwendigkeit in einer lezten und absoluten vereinigen müße; daß es entweder gar keine Nothwendigkeit, oder nur eine unbedingte giebt. Eine Bedingung, welche keine weitere Bedingung hat, ist von der Art, daß sich unsere Vernunft nie dabey beruhigen kann. Eine zufällige Ursache, eine Ursache, welche keinen weitern Grund hat, ist daher für unsere Vernunft eben so wenig befriedigend. In abstracto und in einzeln Wißenschaften, wo man nicht nöthig hat weiter zu gehen, als auf den Grund und lez-

ten Begrif von dieser Wißenschaft, wo ihr Zusammenhang mit den lezten Gründen unserer Erkenntniß vorausgesezt, und als bekannt angenommen wird, da mag diese Stillstehen und Verweilen bey untergeordneten Gründen noch hingehen. Aber in der Natur, wo nichts in abstracto, sondern mit seinen concretesten, individuellsten Bestimmungen wirklich ist, hier in einem so bestimmten und allgemeinen Zusammenhang, kann keine Ursache als zufällig gedacht werden. In einem solchen Zusammenhang ist jede Ursache eine weitere Wirkung einer frühern Ursache; und so wie die Handlung, welche durch die Vorstellung des Guten entsteht, eine Handlung ist, welche ohne Ursache nicht entstehen kann, so ist auch eben diese Vorstellung des Guten, sammt der bestimmten Richtung unserer Aufmerksamkeit, nicht weniger eine bestimmte Handlung, welche als solche gleichfalls ihre bestimmte individuelle genau entsprechende Ursache haben muß. Es erscheint daraus, daß die Menschen noch weiter an der Lehre von Freiheit, und zwar vorzüglich aus der Ursache hängen,

Weil sie 6) entweder gar keinen allgemeinen Zusammenhang der Dinge anerkennen, oder dieser Lehre uneingedenk, ihre individuellen Handlungen außer allem Zusammenhang nur in abstracto betrachten. Vielleicht giebt es keinen Fall, wo wir uns eine Zufälligkeit denken, und uns dieses Fehlers nicht schuldig machen sollten. Jede zufällige Handlung,

sezt handelnde Wesen voraus, welche durch nichts bestimmt werden, und in ihren Handlungen an keine weitere Rücksichten gebunden sind. Bey jeder derselben wird der Grund von seiner Folge, und die Folge von ihrem Grund getrennt. Jede ganz zufällige Handlung ist ein Ding, welches weder einen Grund, weder eine Folge hat, und folglich, weder durch das eine, noch das andere nothwendig wird. Wie könnten wir also bey Handlungen, welche wir nur auf eine solche Art vorstellen, an einen allgemeinen Zusammenhang denken, und nur diesen allein vor Augen haben? Aber wie könnten wir auch, wenn wir diesen vor Augen hätten, eine Handlung als zufällig, und in diesem Sinne als frei denken?

Wer 7) über die Lehre von den Zwecken keine wahren Begriffe hat, wer entweder gar keinen lezten, allgemeinen Zweck, oder seine Handlungen in keiner Beziehung auf denselben denkt, oder endlich, wer glaubt, daß dieser Zweck durch unsere Handlungen nur zufälligerweise erreicht werde, dem müßen alle diese Handlungen, welche durch keinen Zweck bestimmt werden, in dieser Rücksicht als gleichgültig, zufällig und frei erscheinen. Dieser Anschein von Zufälligkeit und Freiheit wird aber in dem Maas verschwinden, als wir uns alles in Beziehung auf gewiße Zwecke vorstellen; denn wo ein Zweck ist, da ist auch eine Nothwendigkeit. Der Zweck bestimmt die Mittel, und die Mittel den Zweck. Das Sehen macht die Augen nothwen-

dig, und durch die Erhaltung unsers Körpers werden wir genöthigt, unsern Körper zu nähren. Wer die Liebe und das Vertrauen anderer erwerben will, muß beydes durch entsprechende Handlungen verdienen, und wer Kenntniße erwerben will, muß sich die Zeit und die Mühe nicht gereuen laßen, wodurch sie erworben werden können, wer endlich gesund bleiben will, muß alles unterlaßen, was die Gesundheit stört, und die Krankheiten herbey führt. In all diesen Fällen ist Nothwendigkeit; denn wer den Zweck will, muß auch die Mittel wollen, welche dazu führen.

Der Glauben an die Freiheit der Gleichgültigkeit wird 8) noch weiter nothwendig, durch die Vorstellung, daß es Fälle geben könne, in welchen sich unser Wille unabhängig von dem Einfluß unserer Vorstellungen bestimmt. Dieser Traum, von einer Unabhängigkeit unsers Willens entsteht aber daher, daß es Vorstellungen giebt, deren wir uns nicht bewust sind, daß wir die Wirklichkeit und den so mächtigen Einfluß derselben läugnen. Wir unterscheiden dabey den Zwang von der Nothwendigkeit nicht; wir verwechseln die innere Nothwendigkeit mit der äußern, die physische mit der moralischen; und das Kleine und Unmerkliche, ohne welches nichts groß und merklich werden kann, wird von uns gar nicht in Anschlag gebracht. Dies alles rührt aus dem Grunde her, weil die wenigsten Menschen, die Gabe des

hier

hier so nöthigen anhaltenden feinen und scharfen Beobachtungsgeists haben. Wir, die wir wißen sollten, daß es kein Pfund oder Centner ohne Loth und Gräne geben kann, wir sehen doch die Wirksamkeit dieser leztern für nichts an, und berechnen alles nach Centnern und nach größern Gewichtern. Aus diesem Grunde hält es so schwer, die Freunde der Zufälligkeit von der Nothwendigkeit unserer Handlungen zu überzeugen; denn wir kennen die einzelnen Tropfen nicht, durch welche dieser Bach zum Bach wird. Die Nothwendigkeit einer Sache läßt sich daher im Allgemeinen leichter beweisen, als in einzelnen concreten Fällen, wo der mitwirkenden Gründe mehrere sind, welche kein anderer so gut erforschen kann, als der, welcher handelt, in dem Augenblick, vor oder nachher, wo die Handlung geschieht. Die Ueberführung sollte auf der That geschehen, und der Handelnde sollte sich selbst durch die Erforschung der ihn bestimmenden Gründe von der individuellen Nothwendigkeit seiner Handlung überzeugen. Dazu gehört aber ein geübter und scharfer Blick in das Innere unserer Seele. Wer daher diese Gabe nicht besizt, wer entweder das Mannichfaltige in seinen Handlungen nicht genau zu unterscheiden weiß, oder durch die Vorstellung, daß der Wille sein eigner Gesezgeber sey, von der Erforschung der nähern Triebfedern zurückgehalten wird; wer die Reihe seiner Bewegungsgründe nicht in aufsteigender Linie, bis zu einem höchsten und lezten verfolgt, oder durch morali-

schen Stolz geblendet, vollends wähnt: er allein bestimme sich ohne weiters durch eine frei gewählte Vorstellung von Pflicht — einem solchen können freilich die meisten seiner Handlungen nicht anders als zufällig erscheinen. Jeder Mensch muß sich daher selbst sagen, inwiefern und wodurch jede seiner Handlungen nothwendig sey; denn kein anderer kann die ihm eigene Ideenreihe, durch welche diese Nothwendigkeit entsteht, so gut kennen. Um aber die Nothwendigkeit unserer individuellsten Handlungen zu erforschen, wird es nöthig seyn, vorher daran zu glauben, und sie als möglich zu betrachten. Dieser Glaube ist es, welcher die zur Erforschung nöthige Kraft gehörig anregt. Wer im Gegentheil in dem Wahn steht, und von dem Vordersaz ausgeht, daß seine Handlungen nicht anders als frei seyn können, dem muß es eine ganz verlorne und vergebliche Mühe scheinen, einen Grund zu erforschen, von deßen Ungrund er vor aller Untersuchung vollkommen überzeugt zu seyn glaubt. Wir müßen aus diesem Grunde die Lehre von einer allgemeinen Nothwendigkeit, wenigstens als eine wahrscheinliche Lehre betrachten, um die Quellen der Nothwendigkeit mit einigem Erfolg zu entdecken. Da nun aber kein wahrer Gegner der Nothwendigkeit diese Lehre für eine solche hält, so sehen wir daraus, wie schwer es halten müße, die Freunde der Zufälligkeit von der Nothwendigkeit ihrer Handlungen zu überzeugen. Sie werden troz aller Beweise sich noch immer darauf beruffen, daß sie

ihre Freiheit fühlen. Um dieses Gefühl zu schwächen oder zu verlieren, müsten sie die Gründe ihrer Handlungen so oft denken und empfinden, bis die Vorstellung von Nothwendigkeit instinctartig wirkt, selbst zum Gefühl wird, und das frühere Gefühl von Freiheit unterdrückt. Dies alles ist aber ein Werk der Zeit, und einer sehr langen Uebung, deren sich niemand so leicht unterzieht, welche am wenigsten in dem ersten Augenblick vorhanden ist, wo der Beweis durch bloße Vernunftgründe, gegen ein zu lebhaft gewordenes Gefühl geführt werden soll. Ja! da der Begrif von Zufälligkeit in den Schranken unserer Vernunft gegründet ist, da wir diese Schranken blos vermindern, und so lang wir hier auf der Erde sind, nie gänzlich ablegen können, so wird sich, selbst bey den entschiedensten Deterministen, diese Lehre nicht viel über die Theorie verbreiten, und in Handlungen sichtbar werden. Der Mensch wird daher immer handeln, als ob er frei wäre. Die langsamere Vernunft wird auch hier zu spät kommen, und die Sinnlichkeit die Oberhand behalten.

Dies sind nur theoretische Gründe, welche die Ueberzeugung von einer allgemeinen Nothwendigkeit erschweren. Es giebt aber auch practische Gründe, welche dieser Lehre entgegen stehen. Dahin rechne ich 1) daß die meisten Menschen glauben, mit dieser Lehre könne keine wahre Beruhigung bestehen. Der Leidende erscheine dadurch als ein Opfer des Schick-

fals; dieser Einwurf ist sonderbar. Ich dächte, der Leidende könne sich noch weniger beruhigen, indem er sich als ein Opfer der Willkühr betrachtet, indem er sich überzeugt, daß sein Leiden keinen Grund und keinen Zweck habe. Vielmehr habe ich erfahren, daß sich auf diese Lehre niemand häufiger beruft, als der Mann im Unglück. Die Lehre des Determinismus ist daher die wahre Philosophie des Unglücks; sie ist nie allgemeiner und herrschender, als in den Zeiten einer allgemeinen Noth und Bedrängniß. Es ist ein großer seelenerhebender Gedanke, sein Leiden als eine Folge der Weltordnung zu denken, mit dieser und um ihrentwillen zu leiden. Auch habe ich gesehen, daß sich Menschen bey keinem Leiden leichter beruhigen als bey solchen, welche sie sich als unvermeidlich denken. Es müße so kommen, es könne nicht anders seyn; dies sey der Wille einer unveränderlichen Gottheit, in welchen sich jeder Sterbliche ergeben müße. Der Wille des Herrn geschehe. Dies sind zum Theil Beruhigungsgründe, welche sogar die Religion giebt. Dies sind die Gründe und Vorstellungen, bey welchen wir, wenn alle andern Gründe unwirksam sind, uns am Ende beruhigen. Im Gegentheil können wir bemerken, daß sich der Mensch gegen keine Leiden heftiger empört, als bey solchen, von welchen er sich denken kann, daß sie in der Willkühr ihren Grund haben. Freilich, wenn in dieser Weltordnung nur für einige gesorgt wäre, wenn es darin Lieblinge der Natur gäbe, um

derenwillen so viele andere zurückstehen müßen, damit diese empor kommen; wenn es darin einen einzigen Menschen geben könnte, welchen das Schicksal zum bloßen Werkzeug und Mittel bestimmt hat, welcher zu diesem Ende leiden soll, damit alle übrige sich freuen — da, in einer solchen Welt, und für einen solchen Menschen würde die Lehre von einer allgemeinen Nothwendigkeit eine Lehre seyn, welche eher zur Verzweiflung als Beruhigung führt. Wenn aber dieses Ganze so geordnet ist, daß darin jeder zum Ziel kommt; wenn die Seligkeit für alle, oder für keinen ist; wenn alles, was darin geschieht, doch endlich Mittel zur Glückseligkeit aller Geschöpfe ist; wenn die Welt ein Erziehungsplan, und alle Straffen und Leiden der Menschen Besserungsanstalten sind: — so kann hier vollkommne Beruhigung statt finden, ob wir gleich zur Stunde die Gesetze noch nicht kennen, welche der Urheber dieses Ganzen für die Zukunft dabey befolgt. Die Lehre des Determinismus wird daher ein neuer Grund der Beruhigung durch die trostreichen Aussichten, welche sie für unsere Fortdauer nach dem Tode eröfnet. Von keinem andern System ist die Unsterblichkeit eine so nothwendige Folge, und in keinem andern System hat der Mensch — die Läuterungen, welche noch in einem Mittelzustand vorhergehen müssen, abgerechnet, — von der Zukunft so wenig zu fürchten. Das System des Determinismus kennt keinen Gott der Rache, und die Vorstellung von einer ewigen Verwerfung erscheint dem Deter-

miniſten, als ein die Gottheit läſternder Gedanke. Im Reich der Willkühr, wo ohnehin die Unvernunft den Vorſiz hat, da kann auch ohne Grund, und auf ewig geſtraft werden. Aber da, wo alles nach den Regeln der Weisheit zu einem höchſten Zweck geordnet iſt, wo nichts geſchehen kann, was dieſem Zweck entgegen wäre, da kann der, welcher dieſen Zweck will, unmöglich die Mittel haßen, da kann folglich auch niemand geſtraft werden, daß er handelt, wie er handeln muſte. Aber aus unſern Handlungen entſtehen Folgen. Sind die Handlungen bös, ſo ſind es auch ihre nähern oder entferntern Folgen. Solche Folgen ſtehen im Widerſpruch mit unſern Trieben; die öftere Wiederholung ſolcher Folgen verhilft uns am Ende zur Einſicht und Ueberzeugung, daß es eine andere Art zu handeln giebt, welche mit unſern Trieben in einem beßern Verhältniß ſteht. Alle dieſe Folgen entſtehen aus der Natur der Handlung, und können davon auf keine Art getrennt werden. Wollen wir nun dieſe Folgen ſtrafen heißen, ſo giebt es eine Strafgerechtigkeit Gottes, welche ſich ſogar auf Gedanken, und auf nichts ſo ſehr, als auf dieſe erſtreckt. Aber dieſe Strafgerechtigkeit, welche eine nothwendige Folge des Determinismus iſt, will das Leben des Sünders — nicht ſeinen Tod: ſie ſtraft, um zu beßern; das Uebel, deßen ſie ſich bedient, wird zum Bewegungsgrund des Guten; und hier allein kann es folglich heißen: wen ich liebe, den züchtige ich. — Geſegnet ſey mir daher die Lehre

von einem nothwendigen Zusammenhang aller Dinge dieser Welt! Sie allein verbannt alle Rachgierde und Bitterkeit aus unserer Seele; sie macht es möglich, seine Feinde wahrhaft zu lieben. Sie ruft alle Menschen als gleich brauchbare Werkzeuge der Vorsehung zu einem gemeinschaftlichen Ziel. Hier allein giebt es einen Gott, welcher für alle Menschen ohne Ausnahme sorgt. Der Einwurf, daß folglich das Laster am Ende mit der Tugend einerley Belohnung zu genießen habe, schreckt den Freund des Determinismus nicht ab, seinen innern Zustand, so viel möglich zu verbeßern: denn er weiß, aus welcher Quelle solche Einwürfe kommen. Er sieht ein, daß sie aus einem Herzen rühren, deßen sich der Neid, Stolz, Haß und Schadenfreude in einem hohen Grad bemächtigt haben. Wie kann dies seine Seligkeit erhöhen, daß andere leiden, und auf ewig leiden? Er sieht auf sich, und folgt dem Ruffen seines Triebs nach Uebereinstimmung und Vergnügen, deßen reellere und dauerhaftere Befriedigung er nur von einem tugendhaften Leben erwartet. Er folgt diesem Trieb, ohne dabey zu wünschen, oder sich seliger zu dünken, daß Verirrte, deren Verirrung nothwendig und für ihn wohlthätig war, nun dafür bestraft und auf ewig bestraft werden. Jede Rache fällt bey ihm hinweg, weil ihre Gründe hinwegfallen, und der Gesichtspunct verändert ist, das Gefühl seiner künftigen Seligkeit wird sogar durch die Menge der Theilnehmer erhöht.

Am allermeisten widersezt sich aber der Mensch der Lehre des Determinismus 2) aus dem Grunde, weil er glaubt, diese Lehre hebe allen Unterschied zwischen Laster und Tugend, zwischen Verdienst und Schuld auf; Straffe und Belohnung, Lob und Tadel, so wie alle Art von Zurechnung könne in einem solchen System nicht statt haben. Man braucht nur die Begriffe dieser Worte zu entwickeln, so muß jeder einsehen, daß diese Besorgniß ohne Grund ist. Keiner dieser Begriffe schließt die Nothwendigkeit unserer Handlungen aus. Einige derselben sind sogar von der Art, daß sie nur im System des Determinismus einen Sinn und eine Bedeutung haben. Denn z. B. Straffen und Belohnungen, wenn erstere nicht in bloße Rache ausarten sollen, werden entweder zur Beßerung des Verbrechers, oder andern zum warnenden Beyspiel gegeben. In beyden Fällen werden sie Bewegungsgründe, um so und nicht anders zu handeln; als solche bringen sie eine Nothwendigkeit hervor, kraft welcher der Mensch, welcher diesen Straffen entgehen will, sich zu seinem sowohl, als zum Besten der Gesellschaft bestimmt. Im System des Determinismus, wo die Bewegungsgründe alles thun, sind folglich Straffen und Belohnungen nie zu Hause und an ihrem rechten Orte. Aber wozu sollen Straffen und Belohnungen in einem System nützen, wo die Bewegungsgründe so entbehrlich sind, daß sich der Mensch sogar gegen alle Bewegungsgründe ganz nach

seiner Willkühr bestimmen kann? — So viel Verdienst und Schuld betrift, so brauche ich nur zu wißen, daß eine verdienstvolle Handlung diejenige sey, durch welche ein Gutes aus guten Absichten, und eine schuldhafte Handlung eine solche, durch welche Böses aus bösen Absichten entsteht. Wer läugnet aber ein System der Nothwendigkeit, daß es gute oder böse Absichten, daß es Handlungen giebt, welche böse oder gute Folgen hervorbringen? Welches andere System macht uns mit den Absichten eines Handelnden so bekannt, als das System der Nothwendigkeit, welches so sehr für alle bestimmenden Gründe unserer Handlungen streitet? Der Unterschied zwischen gut und bös wird in diesem System nicht aufgehoben. Es ist darin nicht gleichgültig, ob ich gut oder bös handle. Denn was ist bös? was gut? — Gut ist dasjenige, was gute Folgen hat, was mit unsern Trieben übereinstimmt und in einer günstigen Beziehung steht. Das Gegentheil heißt bös. Nun hat im System des Determinismus alles seine Folgen, welche mit unsern Trieben, bald in einem günstigen, bald in einem widrigen Verhältniß stehen, und wenn auch im System des Determinismus gelehrt wird, daß alles in seinen lezten Folgen gut ist, und zu unserm dauerhaften Wohl abzweckt und geordnet ist, so verlange ich doch den Menschen zu kennen, welcher dadurch gegen alle Mittelfolgen gleichgültig würde, und auf alle vernünftigen gegenwärtigen Vortheile Verzicht thun wollte. Wo

ist der Mensch, welcher sich, um stehlen zu können, lieber hinrichten laßen wollte, als sein Leben in Ruhe zu beschließen, in der Hofnung, daß er mit jedem, welcher nicht stiehlt, darum nicht weniger zu einem gemeinschaftlichen Ziel gelangen werde? ein solcher Misbrauch dieser Lehre ist nur in der Theorie möglich; der wirklichen Ausführung stehen unsere Triebe und unsere Sinnlichkeit entgegen. Diese nöthigen uns, mehr als wir sollten, auch auf gegenwärtige unmittelbare Vortheile zu sehen, und jedes Uebel, es sey nah oder fern, nach Kräften und nach unsern Einsichten zu verabscheuen. — Und warum sollte weiter keine Zurechnung statt finden? was heißt zurechnen anders, als erklären, daß jemand der Urheber einer Handlung sammt ihren Folgen sey? Und bin ich nicht der nächste Urheber dieser Handlungen in dem System der Nothwendigkeit eben so wohl als im System der ungebundensten Freiheit? warum soll ich den Urheber einer bösen That hier nicht eben so wohl strafen? warum geschehen laßen, daß der, dem es an Bewegungsgründen zur Unterlaßung des Bösen mangelt, auf den nur grobe und sinnliche Bewegungsgründe wirken, auch fernerhin Mangel habe an Bewegungsgründen, welche seine schädlichen Triebe beschränken? Warum soll ich die Nothwendigkeit mir und andern zu schaden, welche bey ihm aus dem Mangel von Bewegungsgründen entsteht, nicht vermindern? warum nicht vielmehr in der Seele des Verbrechers den Grund zu einer Nothwen-

digkeit legen, kraft welcher eben dieses Verbrechen, wo nicht gemeinnützig, doch wenigstens unschädlich wird? — Und mangelten auch alle diese rechtfertigenden Gründe, für unsere Befugniß zu strafen, so würden doch der Trieb zur Selbsterhaltung, und die Vertheidigung unserer selbst in jedem System solche Maasregeln nothwendig machen, wodurch wir gegen jede Art von Beleidigung auf eine dauerhafte Art geschüzt werden. Jeder Mensch, welcher sich nicht erhalten kann, ohne Uebel mit Uebel zu vergelten, muß daher strafen. Er muß dies so nothwendig, als er sich genöthigt sieht, sein Leben gegen den Anfall wilder Thiere zu beschützen: gegen diese wird sich jeder Mensch vertheidigen, ob sich gleich jeder gestehen muß, daß solche Thiere, kraft ihrer Natur, und folglich auf keine zufällige Art unser Daseyn bedrohen. — Aber auch Tugend und Laster, was sind sie? wenn die Tugend der höchste, oder auch nur ein höherer Grad von Uebereinstimmung, in dem Mannichfaltigen unserer Natur, zu dem lezten Zweck unsers Daseyns, zu unserer endlichen Bestimmung ist; wenn sie Vortreflichkeit dieser Natur, oder die Natur des Menschen in ihrer höchsten Vollkommenheit ist, oder wenn wir die Tugend als die Fertigkeit betrachten, nur Gutes, und nur aus den besten Absichten zu thun: warum soll im System der Nothwendigkeit keine solche Uebereinstimmung, Vollkommenheit oder Fertigkeit statt finden? Kann der Zusammenhang aller Dinge, welcher selbst die höchste Uebereinstimmung ist, etwas

anders hervorbringen, als diesen höchsten Zusammenhang seiner Theile? Kann er selbst vollkommen, vortreflich und der beste seyn, ohne daß, kraft seiner Anlage, auch seine Theile dazu gelangen? Und wenn unsere Natur an den Trieb nach Vergnügen und Glückseligkeit so wesentlich gebunden ist, daß der Mensch jede Unlust nothwendig verabscheut, wenn die Tugend die ausschließende Quelle aller Glückseligkeit, so wie das Laster die Quelle alles Elends ist; wenn der Mensch von dieser Wahrheit überzeugt und durchdrungen ist: warum soll er nicht nach dem System der Nothwendigkeit, wie nach dem System der Freiheit, die Tugend lieben, sich ihrer befleissen, und das Laster, welches seiner Selbstliebe so nachtheilig ist, nach Kräften zu vermindern suchen? Warum soll der Lasterhafte, der nur lasterhaft war, weil er auf diesem Weg und durch solche Handlungen seinen Trieb nach Glückseligkeit und Vergnügen am besten zu befriedigen glaubte, warum, sage ich, soll nicht auch der Lasterhafte tugendhaft werden, warum soll er nicht zur Tugend, wie zum Laster genöthigt werden, sobald er die Einsicht und Belehrung erhält, daß dieser Trieb auf die entgegengesezte Art reeller befriedigt werde? warum soll er sich, warum muß er sich nicht bessern, sobald seine Einsichten und Bewegungsgründe veredelt werden? was anders wollen wir durch Erziehung und Religion? wir wollen die Nothwendigkeit verändern, wir stellen Gründe auf, wodurch das Gute nothwendig werden soll, und

wir suchen die Gründe zu schwächen, durch welche bisher das Laster nothwendig geworden ist. Im System der Nothwendigkeit beßert sich der Mensch aus Gründen, aber nie ohne Gründe. Im System der Zufälligkeit im Gegentheil würde diese Beßerung ohne Gründe und sogar gegen alle Gründe erfolgen können. Ich dächte daher, im System der Nothwendigkeit hätten alle so eben berührten Begriffe einen reellern Grund und eine vernünftigere Bedeutung, als im System der sogenannten Freiheit. — Von gleicher Art ist die Abneigung gegen das System der Nothwendigkeit, aus dem Grunde

weil 3) es zur Apathie und Unthätigkeit führt, und am Ende der Grund wird, daß sich der Mensch blos leidend verhält. Dieser Einwurf sezt immer einen Neuling voraus, welcher sich in den Geist des Determinismus noch nicht vollkommen gedacht hat. Die Erfahrung selbst widerlegt diesen Einwurf. M. Aurel, Cato und Brutus waren die wärmsten Bekenner des Determinismus. Sie waren nicht allein nicht unthätig, sie waren noch überdieß große Staats- und Geschäftsmänner. Es hat daher mit der Unthätigkeit und Apathie keine Gefahr. Denn es liegt in der Natur des Menschen, thätig zu seyn; alle unsere Triebe, welche unaufhörlich durch äußere Gegenstände gereizt werden, fordern uns dazu auf. Diese Natur, diese Triebe, sammt der Wirksamkeit der Gegenstände außer uns, hebt der Determinis-

mus nicht auf. Da folglich alle Gründe der Thätigkeit noch vorhanden sind, wie können wir aufhören, thätig zu seyn? In dem System des Determinismus ist alles ohne Ausnahme nothwendig, auch die Thätigkeit ist folglich nothwendig; und was nothwendig ist, kann nicht unterbleiben. Wir werden also höchstens auf eine andere vernünftigere Art und zu rechter Zeit thätig werden. Wir werden manches unterlassen, deßen Ungrund, Nachtheil und Unmöglichkeit wir einsehen; dafür wird unsere Kraft dahin einlenken, wo sie weniger beschränkt wird. Andere Aussichten und Bewegungsgründe werden zwar die Richtung unserer Kraft verändern, aber sie werden sie nicht vernichten und aufheben. Jede Unterlassung ist nur scheinbar; und wir handeln, indem wir etwas unterlaßen; wer sich daher zu einer gänzlichen Unthätigkeit entschließt, würde sich zu einer Sache entschliessen, welche gar nicht in seiner Gewalt ist. Er vergißt, daß er Triebe und eine durch die Einwirkung äußerer Gegenstände höchst reizbare Natur hat. Er vergißt, daß er darum die Hitze oder Kälte, den Hunger und den Durst, und vorzüglich die Foltern der Langenweile nicht weniger fühlen wird. Durch seinen Trieb nach Vergnügen, durch seinen Abscheu gegen alles Misvergnügen, hängt jeder Mensch mit der übrigen Natur zusammen, und diese sind es, welche ihn wider Willen mit in die allgemeine Weltthätigkeit hineinziehen. Wer daher glaubt, er könne unthätig werden, hält sich stärker als

die gesammte Natur. Er wird die Mittel versäumen, wodurch er manchem Uebel hätte entgehen können. Aber nach der Ordnung der Natur sollte er diesem Uebel nicht entgehen, und damit er ihm nicht entgienge, war in dieser Weltordnung von seiner Seite der Wahn nothwendig, als ob er ihm nicht entgehen könne. Wäre daher der Fall möglich, daß ein Mensch sich einer totalen Unthätigkeit ganz überlassen könnte, so würde im Grunde doch nichts geschehen, was nicht durch vorhergehende Gründe um gewißer Folgen willen, welche der Grund fernerer Folgen werden sollen, nothwendig würde. Der Grund einer solchen Unthätigkeit würde keine ausschliessende Folge von der Lehre des Determinismus seyn, weil sonst dieses System bey jedem Menschen eben diese Folge hervorbringen müste, welches doch aller Erfahrung widerspricht. Der Grund davon würde also vielmehr in der ganzen übrigen, einem solchen Individuum eigenen Stimmung des Geistes liegen, und sie würde sich als Grund zu einer Wirkung verhalten, welcher bey einem solchen Menschen, in dieser Welt, zu dieser Zeit, und an diesem Ort, nach der festgesezten allgemeinen Verkettung von Wirkungen und Ursachen, erfolgen muß. Diese individuelle Wirkung des Determinismus würde um gar nichts wunderbarer seyn, als die Ungleichartigkeit der Wirkungen, welche ein jedes andere System bey verschiedenen Menschen nach dem Maas ihrer Empfänglichkeit hervorbringt. Die Vor-

stellung von einer allgemeinen Nothwendigkeit würde die Unthätigkeit nur bey solchen Menschen zur Folge haben, bey welchen die dazu nöthige höchst sonderbare Ideenreihe gefunden wird; bey jedem andern muß der Erfolg dieser Lehre von entgegengesezter Art seyn. So wie es geschehen kann, daß ein Mensch über eine Vorstellung lacht, durch welche andere Menschen bis zum Weinen gerührt werden: so kann es auch geschehen, daß ein Mensch durch eine Vorstellung dem Schein nach unthätig wird, durch welche andere zur höchsten Thätigkeit gereizt werden. Der Grund davon liegt sodann immer nicht in dieser Vorstellung im Allgemeinen, sondern in einem Misverstand, in der Art, wie sie gedacht wird, in der Empfänglichkeit deßen, welcher sie denkt. Wo diese beyde mangeln, da mangelt auch der Grund und folglich die Folge; da ist zwar Nothwendigkeit für einen, aber da ist keine Nothwendigkeit für die, deren Ideenreihe verschieden ist. — Wer sich überzeugt hat, daß alles nothwendig und nur aus Gründen geschehe, der muß sich bestreben, so viel möglich die Gründe zu bevestigen und die Hindernisse zu entfernen. Wer dies unterläßt, würde einem Menschen gleichen, welcher in der Voraussetzung, daß er bestimmt sey, vom Regen benezt zu werden, alle Mittel, um sich dagegen zu verwahren, geflissentlich unterläßt. Wer alle Arzneyen verschmäht, in dem Wahn, daß er deßen ohngeachtet sterben müsse, wird unfehlbar sterben, aber nicht aus der allgemeinen

Ursache,

Ursache, weil das Sterben unvermeidlich ist, sondern aus der speciellern und individuellen, weil er diese Lehre misversteht, und darüber alle nöthigen Rettungsmittel versäumt.

"Aber, könnte man fragen, war es in der "Gewalt des Menschen, diese Lehre recht zu ver- "stehen? war es in seiner Gewalt, die Mittel "zur Erhaltung seines Lebens nicht zu versäu- "men? war der Misverstand dieser Lehre nicht "eben so nothwendig, als die Versäumung der "Mittel?" — Ich antworte: dem zufolge, was ich oben angeführt habe, war das eine so nothwendig als das andere. Ich beharre auf dieser Antwort, ob ich gleich einem neuen, und zwar dem ärgsten aller Einwürfe entgegen sehe. Meine Gegner werden weiter in mich dringen; sie werden eine befriedigende Antwort auf ihre Frage verlangen, auf die Frage: wie und mit welchem Recht man sich, wenn beydes nothwendig war, sich solcher Ausdrücke bedienen könne, welche eine Willkühr vorauszusetzen scheinen? wie man von einer Versäumung sprechen könne, wo die Handlung unterlassen werden mußte? — Hier, ich gestehe es, liegt eine Schwierigkeit, welche noch erst gehoben werden soll. Ich gestehe, daß ich die Möglichkeit einer befriedigenden Antwort mehr vermuthe und empfinde, als ich sie selbst zu geben weiß. Diese Frage ist nicht die einzige in der Weltweisheit, deren Auflösung erst gefunden werden soll. Dieser einzige Zweifel,

von dessen Auflösung die Unmöglichkeit noch zur Stunde nicht gezeigt werden kann, kann unmöglich die Gründe vernichten, welche uns nöthigen, die Nothwendigkeit unserer Handlungen zu behaupten. Die Folgen von dem Gegentheil von der Zufälligkeit unserer Handlungen sind zu ungereimt, sie streiten und widersprechen zu offenbar den höchsten Grundsätzen unserer Vernunft. Die Gründe für die Nothwendigkeit unserer Handlungen müßen daher ausdrücklich widerlegt werden. Durch diesen Zweifel und Einwurf sind sie nicht widerlegt. Dies macht, daß deßen ohngeachtet meine Ueberzeugung für die Nothwendigkeit aller Dinge, noch immer unerschütterlich feststeht. Ich bin daher sehr geneigt zu glauben, dieser ganze Streit und Zweifel entstehe durch eine Verwirrung gewißer Begriffe, welche durch die Bemühungen unserer Weltweisen erst noch gehoben werden muß. Dieser Einwurf scheint mir vorauszusetzen, als ob das Wollen und die Nothwendigkeit nicht mit einander bestehen könnten. Er sezt voraus, als ob auch die Selbstthätigkeit des Menschen aufhören würde, sobald die Zufälligkeit aufhört. Wenn der Mensch auch wirklich die Anstalten zur Rettung seines Lebens versäumen muß, so bleibt doch noch immer so viel wahr, daß er es ist, welcher sie unterläßt, welcher sie, kraft seines Willens, versäumt. Es bleibt so viel wahr, daß er sie, kraft seines Willens, unterläßt, daß er diese Unterlassung will. Die Nothwendigkeit hebt aber das Wollen und die Selbstthätigkeit nicht auf; sie steht nur der Zufälligkeit des Wol-

lens, der Zufälligkeit unserer Selbstthätigkeit entgegen. Von dieser Seite also behalten selbst nothwendige Handlungen noch immer einen Anschein von Freiheit, ja! sie sind sogar in diesem Sinne wirklich frei, und der Fehler liegt ganz allein darin, daß wir unter dem Wort Freiheit, uns eine Freiheit der Gleichgültigkeit denken, daß wir mit dem Begrif von Nothwendigkeit den Begrif von Zwang verwechseln und nur diejenigen Handlungen nothwendig nennen, bey welchen wir uns ohne Aeußerung von eigner Thätigkeit und Spontaneität ganz leidend verhalten, gleich den Körpern in der physischen Welt, welche durch Druck und Stoß von außen bestimmt werden. Die gröste Verwirrung bey dieser Sache entsteht daher durch unsere Sprachen. Diese sind von Menschen erfunden, welche eine Zufälligkeit ihrer Handlungen geglaubt haben. Nach dieser Voraussetzung richten sich alle übrigen Worte, durch welche wir unsere Handlungen bezeichnen. Mit solchen Worten, welche der Absicht ihrer ersten Erfinder zufolge diesen Sinn hatten, bezeichnen wir Handlungen, welche in einem andern Sinne frei sind. Wir nennen frei, was uns zufällig scheint, statt daß wir nur solche Handlungen frei nennen sollten, welche wir wollen, zu welchen wir uns, kraft unsers Willens, bestimmen. Von solchen Handlungen, welche in diesem Sinne unläugbar frei sind, verneinen wir, daß sie nothwendig seyen; von solchen Handlungen wollen wir, daß sie blos zufällig und ohne Grund seyen; und wir glauben, der Determinist

läugne zu gleicher Zeit die Spontaneität und seine selbst eigene Bestimmung, indem er blos allein behauptet, daß es einen Grund geben müsse, warum wir uns so und nicht anders bestimmen. Ich glaube daher, diese Verwirrung könne zum Theil gehoben, und der Streit seiner Entscheidung näher gebracht werden, wenn man sich des Worts Freiheit gänzlich enthalten, und statt deßen des Ausdrucks Zufälligkeit bedienen wollte. Diese Frage würde dadurch bestimmter und beßer verstanden werden; denn die Frage: ob unsere Handlungen zufällig sind, ist nicht so wie jene: ob sie frei sind, einem Doppelsinn unterworfen. Daraus würde es sich sehr bald ergeben, daß die Nothwendigkeit durch die Freiheit nicht ausgeschlossen wird; daß eine Handlung nothwendig und zu gleicher Zeit frei sey. — Ich sehe ein, daß diese Erklärung etwas, aber nicht alles ist. Ich erwarte daher keinen unbedingten Beyfall unserer Leser, und ich schäme mich nicht, zu gestehen, daß es leider noch sehr viele Fälle giebt, wo sich der Mensch nicht zu schämen hat, wenn er sein Unvermögen und die Schwäche seiner Einsichten geradezu gesteht.

Ich habe bisher manche Gründe angeführt, durch welche bey uns der Glauben an die Zufälligkeit unserer Handlungen nothwendig wird. Meine Leser werden daraus ersehen haben, daß wir immer gegen die ersten Grundsätze alles Denkens fehlen, und mit diesen in einen nie zu beendigenden Streit gerathen, wenn wir uns für die Freiheit

der Gleichgültigkeit erklären. Sie mögen nun bey sich selbst zu Rath gehen, ob sie sich bey ihren Urtheilen über ihre Handlungen so trüglicher Vordersätze bedienen. Geschieht dies, so kann ihr Urtheil nicht anders als gegen die allgemeine Nothwendigkeit ausfallen. Meine Leser werden aber auch einsehen und gestehen, daß, wenn diese Vordersätze falsch seyn sollten, die Zufälligkeit unserer Handlungen, als ihre Schlußfolge, nicht anders als falsch seyn könne. Sie werden eingestehen, daß es bey dieser grossen Frage vorzüglich darauf ankomme: ob es Gründe unserer Handlungen, ob es einen allgemeinen Zusammenhang, ob es einen Weltzweck gebe? ob jeder Mensch eine bestimmte individuelle Natur habe? worin diese bestehe? ob er dieser Natur entgegen handeln könne? Es fragt sich vor allem andern, ob es Handlungen geben könne, welche gar keinen Grund haben? So viel ist gewiß, daß es schwerlich einen Gelehrten oder Ungelehrten geben wird, welcher behaupten sollte, daß unsere Handlungen gar keinen Grund haben. Alle Menschen ohne Unterschied berufen sich auf Gründe ihrer Handlungen: darin kommen sie alle überein, und theilen sich nur in ihren Meinungen, sobald die Beschaffenheit dieses Grundes näher erforscht werden soll. Und hier stossen wir auf einen neuen Gesichtspunct, welchem zufolge es möglich wird, unsere Handlungen als zufällig zu betrachten. Denn es giebt Systeme, welche zwar einen allgemeinen Grund menschlicher Handlungen auf keine Art läugnen. Dieser Grund ist ihrer

lehre zufolge, die Kraft der Seele im Allgemeinen. Sie gestehen, daß durch diese Kraft alle Handlungen hervorgebracht werden, daß folglich insofern keine unserer Handlungen ohne Grund sey. Aber sie läugnen dabey, daß es ausser dieser Kraft im Allgemeinen noch andere specielle und individuelle Gründe bestimmter Handlungen gebe. — Wie aber, wenn die Kraft unserer Seele nur der Grund von unsern Handlungen und Vorstellungen überhaupt, von dem, daß wir Vorstellungen haben und handeln — wie, sage ich, wenn die Kraft unserer Seele im Allgemeinen, nur der Grund dieser einzigen allgemeinen Folge wäre? Wie, wenn sie nur der unzureichende Grund bestimmter individueller Handlungen und Vorstellungen wäre? In diesem Falle müste es wohl ausser der Kraft der Seele im Allgemeinen einen nähern und bestimmtern Grund geben, dessen Erforschung dem Weltweisen und Menschenkenner zur unnachläßlichen Pflicht wird. Und sollte es wirklich keinen solchen nähern Grund geben? Sollten diese unendlichen mannichfaltigen Erscheinungen keiner andern Erklärung fähig seyn? Sollte alle Weltweisheit nichts Beßeres und Vernünftigeres hervorbringen, als dieses ewige Einerley; welches so wenig von Scharfsinn zeugt, daß es den Knoten mehr zerschneidet als auflößt? — Ich behaupte daher: davon, daß wir solche Vorstellungen haben, davon, daß wir auf diese bestimmte Art handeln, davon kann es keinen allgemeinen, sondern es muß einen eben so individuellen Grund geben als

die Handlung oder Vorstellung selbst individuell ist. Denn gäbe es keinen solchen Grund, so würden, wie wir bald beweisen werden, die Gründe ihren Folgen und diese ihren Gründen, weder ähnlich, noch gleich seyn. Derselbige Grund könnte ganz verschiedene und sogar entgegengesezte Folgen haben; jeder Mensch würde ganz auf dieselbige Art handeln, und es ließe sich nicht begreifen, warum wir unter so vielen, dem Anschein nach eben so möglichen Vorstellungen und Handlungen gerade so denken und gerade so handeln. Giebt es nun für individuelle Handlungen auch einen individuellen Grund, so kann dieser, wenn wir auch alle äußere Einwirkung läugnen wollen, nur in der jedem Menschen eigenen besondern Ideenreihe liegen.

Kraft dieser Ideenreihe coexistiren und folgen die Vorstellungen bey jedem individuellen Menschen nicht immer auf einerley Art. Gewiße Vorstellungen, welche bey gewißen Menschen sehr ausgebildet sind, und in den mannichfaltigsten Verbindungen sehr häufig vorkommen, werden bey andern gar nicht, oder nur sehr schwach und sehr selten gefunden. Dazu kommt, daß jede neue Vorstellung nur in dem Maase von uns aufgenommen werden kann, als sie unsern frühern und ersten Vorstellungen nicht widerspricht. Es kann daher geschehen, daß, obgleich jeder Mensch eine Seele sammt einer ihr eigenen Kraft besizt, daß, sage ich, doch nicht jeder Mensch, vermöge einer vorhergegangenen Modification seiner Kraft jede

Vorstellung aufnehmen oder verwerfen könne. Und, da jede Handlung und Vorstellung unsere Kraft modificirt, so entdecken wir außer dem allgemeinen Grund aller Vorstellungen einen nähern individuellern Grund derselben, wir entdecken so zu sagen, so viele individuelle Gründe, als es Vorstellungen oder Handlungen giebt, welche entstehen und hervorgebracht werden sollen. Diese Gründe werden von allen, welche für die Zufälligkeit unserer Handlungen streiten, gänzlich vernachläßigt. Diese schreiben allgemeinen Gründen zu, was nur eine Folge individueller Gründe seyn kann. Würden sie diese leztere mehr in Betracht ziehen, so würden sie einsehen, und sie müsten eingestehen, daß jeder individuelle Mensch so handelt, weil er auf diese individuelle Art denkt, weil seine Ideenreihe von der Art ist, wie sie bey keinem andern Menschen gefunden wird. Diese so bestimmte Ideenreihe macht die individuelle Natur eines Menschen aus. Dieser besondern Natur können seine Handlungen eben so wenig widersprechen, als der allen Menschen gemeinschaftlichen Natur. Und so wie die allgemeine Handlungsweise aller Menschen durch ihre allgemeine Natur nothwendig wird, so hört auch die individuelle Handlungsart einzelner Menschen durch ihre individuelle Natur und Ideenreihe auf, etwas zufälliges zu seyn.

Es ist also nicht die Kraft unserer Seele überhaupt, welche individuelle Vorstellungen, Begierden und Handlungen hervorbringt. Es ist

die individuelle, die durch vorhergegangene nicht erloschene Vorstellungen, mehr oder weniger geübte, dazu gestimmte, vorbereitete und modificirte Kraft der Seele, welche der wahre Grund aller individuellen Nothwendigkeit ist. Wer daher individuelle Vorfälle, aus so allgemeinen Gründen, als die Natur der Menschen im allgemeinen ist, erklären will, dem muß freilich sehr viel in unsern Handlungen als zufällig erscheinen; indem das Individuelle sehr viele Bestimmungen enthält, welche aus dem Allgemeinen gar nicht folgen, und folglich gar keinen Grund zu haben scheinen. Da nun diese subjective Stimmung aus Mangel, durchaus ähnlicher Vorstellungen, und Erfahrungen bey keinem Menschen ganz dieselbige seyn kann; da folglich jeder Mensch eine andere Ordnung und Reihe seiner Vorstellungen hat: so ist hier Grund genug, warum kein Mensch ganz so wie ein anderer, handelt und denkt; warum jeder Mensch so handeln und so denken muß; warum der eine verabscheut, was der andere begehrt. Dies alles ist keine Speculation der Schule. Unsere Erfahrungen stimmen mit dieser Theorie vollkommen überein. Das Kind kann nicht handeln, wie der Mann, der Bauer nicht, wie der Gelehrte, und der Lasterhafte nicht, wie der Tugendhafte handelt. Kann es zufällig seyn, daß hier jeder nach seiner Art, daß z. B. ein Kind, wie ein Kind handelt? Was ist hier anders als Nothwendigkeit? und woher kann sie entstehen, als aus der Ursache, daß dem Kinde die zur Vorstellungs- und Handlungsweise eines

Mannes, so nöthigen Begriffe und Erfahrungen mangeln? Dies macht es nun, daß jeder lernen muß, ehe er in einem bestimmten Geschäft mit Anstand und Erfolg auftreten und handeln kann. Jeder Mensch muß vorher seine Seele dazu stimmen, und die nöthigen Vordersätze und Begriffe durch Unterricht, oder noch beßer durch eigene Erfahrung sammeln. Darum giebt es auch bey jedem guten Unterricht, gewiße vorbereitende höchst einfache Lehren, von welchen jeder Lehrer ausgehen sollte, um den Geist seiner Schüler zu stimmen, und für spätere zusammengesetztere Lehren empfänglich zu machen. Darum begreiffen wir noch zur Stunde so viele Lehren, entweder gar nicht, oder wir verstehen sie falsch, weil die Kraft unserer Seele durch die vorbereitenden Begriffe, Mittelsätze und Erfahrungen noch nicht gehörig modificirt ist, weil folglich die Bedingungen mangeln, unter welchen unser Beyfall nothwendig wird. Darum verwerfen wir gewiße Lehren, z. B. die allgemeine Nothwendigkeit unserer Handlungen, weil wir auf die gegenseitige Art gestimmt sind. Darum verstehen von den vielen Lesern eines Buchs, ein gegebnes Buch nur diejenigen Menschen, welche mit dem Verfaßer beynahe dieselbe Ideenreihe und Denkungsart haben. Und aus eben dieser Ursache kann es geschehen, daß wir nach einiger Zeit daßelbige Buch beßer verstehen, und mit größerer Theilnahme lesen. Darum sind Sätze, welche durch viele Beyspiele und alltägliche Erfahrungen bewiesen werden, für jeden Menschen faßlich und begreif-

lich, weil diese Beweise von der Art sind, daß sie in der Ideenreihe von jedem Menschen vorkommen. Daher besteht die große Kunst des Unterrichts und Lehrens darin, daß der Lehrer die Begriffe gehörig ordnet, vorbereitet, vom Bekannten und Einfachen, von Erfahrungen und Thatsachen, zum minder bekannten und zusammgesezten, zu höhern und abstractern Begriffen und Grundsätzen übergeht, und die Verbindung zwischen beyden deutlich und einleuchtend macht. Darum taugt nicht jede Art des Unterrichts, so wie jeder Lehrer für jeden Menschen, und daher sollte jeder Zögling subjectiv nach seiner Art, nach seinen Begriffen behandelt, diese erforscht, mit solchen der Anfang gemacht, und alle neue Begriffe an diese ältere gereiht werden. Aber darum ist auch schwerlich ein sonst gut organisirter Mensch so schwach oder blödsinnig, daß er nicht jede Lehre begreifen würde, wenn er bey einer ruhigen Gemüthslage und gegebnem Interesse auf einen Lehrer stoßen sollte, welcher sich zu seinen Kindesbegriffen herablaßen, und sich ihm auf seine Art verständlich machen wollte. Socrates hat davon im Menon des Plato einen redenden Beweis gegeben, indem er einem unwißenden Knaben durch zweckmäßiges Fragen einen tiefsinnigen geometrischen Saz, so zu sagen, herauslockte. Plato folgert sogar daraus, daß all unser Lernen bloßes Erinnern sey, daß folglich jeder Lehrer bey seinem Schüler nur Geburtshülfe leisten, und zu diesem Ende sich in deßen Denkungsart vollkommen hineindenken müße. Darum endlich

ist es nöthig, gewiße Gedanken öfter zu denken, und gute Schriften mehrmals zu lesen, wenn die gewißen Lehren eigene Wirkung erfolgen soll. Daher rührt sodann in der Folge die Leichtigkeit, mit welcher wir ungewohnte, sehr schwere und verworrene Gegenstände behandeln — alles dies modificirt unsere Kraft, und mit jedem neuen Gedanken, durch jede neue Handlung bleibt unsere Seele nicht mehr dieselbige Kraft, sie bringt nicht mehr dieselbige Wirkung hervor; sie ist eine von der vorigen verschiedene modificirte Kraft, welche in jedem Augenblick ihrer Dauer eine neue Modification erhält, unaufhörlich verändert wird, und immer neue, nie ganz dieselbigen Wirkungen hervorbringt. Kein Ding dieser Welt ist daher in dem folgenden Augenblick noch dasselbige Ding, und derselbige Gedanke, welchen ich gestern gedacht habe, und heute abermal denke, ist nicht mehr dieselbige Wirkung, weil seine hervorbringende Ursache nicht mehr dieselbige ist. Ich denke ihn nun, wie man ihn denken muß, nachdem man in der Mittelzeit solche Mittelbegriffe, von dieser Lebhaftigkeit und Stärke, und durch diese eine solche Modification seines Geistes erhalten hat. Wie erstaunlich ist daher die Verschiedenheit in dieser Welt, wenn Dinge, welche so sehr eins zu seyn scheinen, nach der Anzahl der vorstellenden Kräfte verschieden sind, wenn kein Mensch bey demselbigen Wort, ganz dasselbige, sondern immer nur seine ihm allein eigene Erfahrungen denkt! Wäre es daher dem

Menschen nur auf einige Augenblicke gegeben, ganz in der Seele eines andern zu lesen, in der Seele deßen, welchen wir ganz zu verstehen glauben — wie sehr würden wir erstaunen! Wir würden einsehen, daß wir einander auf eine sehr unvollkommne Art verstehen; wir würden den Grund entdecken, warum bey so vielen Menschen alle unsere Vorträge von so schwachem Erfolg sind, wir würden uns vielmehr noch wundern, daß sie einigen Erfolg haben. Wir würden den Grund von so mancher Blindheit und Geistesverhärtung entdecken, und durch die That selbst überzeugt werden, daß man, kraft einer solchen Geistesstimmung, nicht anders denken und handeln könne, daß wir eben so denken, eben so handeln würden, wenn wir ganz dieselbige Geistesstimmung hätten; wir würden folglich mit der lebhaftesten Ueberzeugung einsehen, daß in der moralischen, wie in der physischen und materiellen Welt, nichts zufällig, daß alles nothwendig und bestimmt sey. Wir würden endlich gewahr werden, daß so viele Handlungen einen Anschein von Zufälligkeit haben, weil es, kraft der unvermeidlichen Schranken unserer Vernunft — unmöglich ist, die individuelle Ideenreihe eines Menschen vollständig zu ergründen. Dies macht, daß wir uns, um die Ueberzeugung von einer allgemeinen Nothwendigkeit bey uns hervorzubringen, nur an allgemeine Gründe halten müßen. Unter diesen ist wohl keiner von einem größern Gewicht, als die Ueberzeugung, daß die Vorstellung von einer Freiheit der Gleichgültigkeit, so wie ihre Bedin-

gung die Vorstellung von Zufälligkeit eine ganz subjective und sachenleere Vorstellung, ohne den geringsten objectiven Gehalt sey; daß sie eine Vorstellung sey, welche außer den Schranken unserer Erkenntniß, außer dem Mangel von Einsicht in den allgemeinen Zusammenhang der Welt und die Natur individueller bestimmender Gründe, keinen weitern Grund hat. Es bleibt daher wahr, daß alles nothwendig ist, daß nur da, wo lezte und unbedingte Nothwendigkeit ist, totale Uebereinstimmung, und folglich allgemeine Wahrheit und Vollkommenheit gefunden werde. Es bleibt wahr, daß nur im System des Determinismus wahre und lezte Beruhigung möglich ist. Denn, wie kann wahre Beruhigung seyn, wo keine Gewisheit ist? Und wie kann da Gewisheit seyn, wo das Gegentheil statt finden kann, wo entweder alles oder doch manches zufällig, und folglich zweifelhaft und ungewis ist?

Fünfte Abhandlung

über

den Saz des zureichenden Grundes.

Wir nähern uns nunmehr mit großen Schritten dem Ziel unserer langen und mühsamen Untersuchungen. Von den steilen und schwindelnden Höhen der Metaphysic, blicken wir von nun an in lachendere und freundlichere Gefilde hinab. Wir eilen nunmehr der Anwendung entgegen, und wir fangen an, die Früchte unserer Arbeit zu genießen. Wir wenden die große Lehre von Nothwendigkeit auf die Lehre von den Gründen und Ursachen an, und wir sehen uns durch unsere vorhergegangenen Untersuchungen in den Stand gesezt, Sätze, von deren Realität alle Gewisheit unserer Erkenntniß, und folglich alle Beruhigung abhängt, einleuchtender zu beweisen. Zu dieser Ueberzeugung gelangen wir durch folgende Bemerkungen und Schlüße.

Wir haben in der vorhergehenden Abhandlung zu beweisen gesucht, daß alles nothwendig, daß folglich gar nichts zufällig sey, daß der Begrif von Zufälligkeit ein ganz leerer und subjectiver Begrif sey, welcher aus dem Gebiet der Weltweisheit gänzlich verbannt werden sollte. Auf dieser großen Lehre gründet sich nun die ganze Lehre von Gründen und Ursachen, von Wirkungen und Folgen. — Bey jeder Noth-

wendigkeit unterscheiden wir zwey Dinge, welche unsere Aufmerksamkeit verdienen. Wir bemerken ein Ding, welches die Nothwendigkeit hervorbringt, und wir bemerken ein anderes, welches nothwendig wird, und kraft dieser Nothwendigkeit entsteht. Das erste verhält sich als Bedingung zum leztern, und das leztere als das Bedingte, kann ohne das erstere gar nicht entstehen. Zwischen beyden ist ein Zusammenhang sichtbar, und dieser Zusammenhang zwischen dem Bedingten und seiner Bedingung kann auf keine Art zufällig seyn; indem in dieser Welt alles, folglich auch dieser Zusammenhang, nothwendig ist. Auch die Natur einer Bedingung bringt schon mit sich, daß die Bedingung von dem Bedingten nicht getrennt werden könne.

Da nun alles nothwendig ist, so hat auch alles eine Bedingung. Und da keine Bedingung von dem Bedingten getrennt werden kann, so ist auch allzeit die Bedingung, wo das Bedingte ist; und wo im Gegentheil eine Bedingung ist, da ist auch allzeit ein Bedingter; der Schluß von dem einen auf das andere ist vollkommen gültig. Ferner: da Dinge, welche nicht von einander getrennt werden können, in einer nothwendigen Verbindung stehen, so ist da, wo eine Bedingung und ein Bedingtes ist, auch allzeit eine Nothwendigkeit vorhanden.

Die Bedingung nun, unter welcher etwas seyn oder gedacht werden muß, welche ein an-

deres Ding nothwendig macht, heißt Grund oder Ursache; das Bedingte im Gegentheil heißt Folge oder Wirkung. So z. B. ist das Feuer, als die Bedingung des Brennens, und das Auge, als die Bedingung des Sehens, der Grund oder die Ursache des Brennens und des Sehens. Die Vorstellung des Guten ist die Bedingung alles Begehrens, und folglich deßen Grund. Der Vater ist aus gleichem Grunde die Ursache seines Sohns, und die Vorstellung von einem Vater ist die Bedingung, unter welcher wir die Vorstellung von einem Sohn erhalten können, sie ist folglich der Grund dieser Vorstellung. Etwas hat einen Grund, heißt daher so viel, als: etwas verhält sich als Bedingtes zu einer Bedingung, etwas wird durch ein anderes Ding nothwendig, etwas ist im Gegentheil ein Grund, wenn es sich als Bedingung zu einem Bedingten verhält, wenn ein anderes Ding dadurch nothwendig wird.

Da jeder Grund nichts anders ist, als die Bedingung, durch welche ein anderes Ding nothwendig wird, und da alles was geschieht, was wirklich ist, oder vorgestellt werden kann, nothwendig ist, und folglich eine Bedingung hat, so läßt sich, wenn diese Vordersätze wahr seyn sollten, wohl nicht weiter zweifeln: daß alles einen Grund hat, oder welches einerley ist, daß alles eine Folge ist. Dieser Saz muß vorher bewiesen werden, ehe wir beweisen können, daß alles einen zureichenden Grund hat, und ich

glaube, daß dieser Saz auf eine directe Art nicht beßer bewiesen werden kann, als durch die Lehre, daß alles nothwendig ist. Und da die Lehre von der Nothwendigkeit in ihrer lezten Quelle, wie wir gesehen haben, auf den Saz des Widerspruchs zurückgeführt werden muß, so scheint es wahr zu seyn, was einige ältere Vertheidiger von dem Saz des zureichenden Grundes geahndet haben, daß dieser Saz durch keinen andern als den Saz des Widerspruchs bewiesen werden könne.

Wenn es vielleicht keinen Menschen geben sollte, welcher diesen großen Grundsaz allgemein läugnet, so möchten doch von einer andern Seite auch nur wenige gefunden werden, welche diesen Saz in seinem ganzen Umfang sammt all seinen Folgen denken, und in einzelnen Fällen, wo die Anwendung gemacht werden soll, allzeit vor Augen haben. Dies erhellt unläugbar aus der uns Menschen so gewöhnlichen Inconsequenz. Es kann jeder, der nur will, mit jedem Tag erfahren, daß selbst diejenigen, welche die Allgemeinheit dieses Grundsatzes in der Theorie eingestehen und als ausgemacht anerkennen, auf Ausflüchte und auf Ausnahmen denken, sobald davon Gebrauch gemacht werden soll. Jeder kann vielleicht an sich selbst erfahren, daß wir am meisten in Verlegenheit gerathen, wenn Anwendungen gemacht werden, welche wir nicht erwarten, wenn durch solche unerwartete Anwendungen gewiße vorgefaßte Lieblingsmeinungen Gefahr

laufen, oder wenn dieser Saz auf kleinere, dem Anschein nach unbedeutende Vorfälle angewendet werden soll. Wer daher sich nicht überzeugen kann, daß selbst das Kleinste, daß selbst die Lage eines Stäubchens, oder das Steigen oder Fallen einer Pflaumfeder, nicht ebenfalls seinen Grund hat, **warum, wodurch** und **wozu** solche Kleinigkeiten erfolgen; wer sich nicht überzeugen kann, daß jede anscheinende Kleinigkeit groß in ihren Folgen ist — der mag sicher glauben, daß er diesen Saz, welchen er doch anzunehmen scheint, nicht in seinem möglichen Umfang gedacht habe; er mag versichert seyn, daß er ihn practisch läugnet, indem er ihn theoretisch behauptet, daß er folglich in einem Widerspruch mit sich selbst steht. Alle spätern Inconsequenzen sind Folgen dieser ersten Inconsequenz.

Wer daher den Saz, daß alles einen Grund hat, nur in einigen Fällen gelten läßt, mag immer gegen alle mit einer solchen Beschränkung verbundenen Folgen auf seiner Hut seyn. Denn er nimmt Dinge an, welche ganz zufällig sind, welche gar keine Bedingung haben, durch welche sowohl die Art ihres Daseyns, als ihr Daseyn selbst nothwendig wird. Er theilt ohne Grund alle Gegenstände dieser Welt, und folglich die Welt selbst, sammt seiner Erkenntniß in zwey ewig unvereinbare Theile: denn er nimmt an, daß der eine dieser Theile gar keinen Grund hat, daß er folglich mit dem andern Theil in gar keiner Verbindung steht. Er muß anneh-

men, daß eine solche grundlose Hälfte auf die andere gar keinen Einfluß und Beziehung hat, daß sie folglich ganz überflüßig und unnüz ist, daß diese Welt, welche er sich doch von einer andern Seite als ein untrennbares Ganze vorstellt, Theile habe, welche nicht ihre Theile sind. — Untersucht man vollends die Gegenstände selbst, welche gar keinen Grund haben sollen, so sind solche von dreyfacher Art, deren jede einen gerechten Verdacht gegen die Wahrheit einer solchen Behauptung erweckt. Es sind 1) Gegenstände, welche mit gewißen Lieblingsmeinungen, durch welche unsere eifrigsten Wünsche unterstüzt werden, in sehr genauer Verbindung stehen. Wäre dieser Saz allgemein wahr, so müste z. B. die Lehre von der Freiheit der Gleichgültigkeit in ihrer Blöße erscheinen, wir müsten als falsch erkennen, was wir einmal als eine ausgemachte ungezweifelte Wahrheit erkannt haben. Um die Täuschung von der Wahrheit solcher Lehren länger zu unterhalten, sind wir sehr geneigt, manche in der Theorie anerkannte Grundsätze preis zu geben, sie unsern Neigungen und Wünschen anzupaßen, und zu diesem Ende von allgemeinen Regeln die dazu dienliche Ausnahmen zu machen. Es sind 2) Gegenstände, deren Gründe uns noch zur Stunde unbekannt sind. Uns scheint es in solchen Fällen, als ob gar keine Gründe vorhanden wären. Die Anzahl dieser Gegenstände und folglich der Umfang von dem Saz, daß alles einen Grund hat, richtet sich daher bey jedem Menschen nach den

Grad und den Umfang seiner Einsichten, so wie nach der mindern oder größern Bequemlichkeit deßen, welcher die Allgemeinheit dieses Satzes bestreitet. Denn es ist ungleich bequemer, die Gründe schlechterdings zu läugnen, als diese Gründe durch mühsames Nachdenken, und durch eine lange Reihe dahin führender Erfahrungen zu erforschen. Es sind endlich 3) Gegenstände, welche in unsern Augen zu klein und zu unbedeutend sind, als daß wir sie einer gleichen Natur, Fürsorge oder unserer Aufmerksamkeit würdig halten sollten. Wir bedenken dabey nicht, daß klein und groß relative Begriffe sind, daß hier alles auf den Gesichtspunct ankommt, auf welchen etwas bezogen wird. Je enger dieser Gesichtspunct ist, je mehr wir alles nur allein auf uns und auf unser physisches individuelles gegenwärtiges Daseyn beziehen, um so mehrere Dinge müßen sodann in unsern Augen als kleinfügig, unbedeutend und entbehrlich erscheinen. Je höher und allgemeiner im Gegentheil unser Gesichtspunkt ist, um so mehrere Gegenstände treten aus ihrem vermeinten Nichts hervor, und erhalten nicht selten einen sehr hohen Werth, bis endlich aus dem höchsten und allgemeinsten Gesichtspunct nichts klein, unbedeutend und entbehrlich erscheint. Wäre in der Natur etwas klein, so würde es zuverläßig die Vorstellungsart seyn, durch welche so viele Gegenstände als klein erscheinen. Wie kann das Kleine unbedeutend und ohne Grund seyn? Das Kleine ist der Grund und die Bedingung des

Grösten, wie kann es folglich unbedeutend und ohne Folgen seyn? Das Kleine thut alles, und das Große ist nur wirksam durch Hülfe des Kleinsten. Die gröste Kraft ist ein Aggregat von unendlich kleinen Kräften. Jahrtausende sind das Aggregat von Secunden und noch kleinern Zeittheilen. Das Weltmeer selbst besteht nur aus unendlichen Tropfen. Diese Tropfen sind es, durch welche die grösten Reihenschiffe getragen und verschlungen werden. Alles was nun groß ist, war ehedem klein. Cäsar hat in der Wiege geweint; und es war eine Zeit, wo der erste Stein zur Gründung jener Stadt gelegt wurde, welche durch eine Reihe von Jahrhunderten die Ueberwinderin und Gesezgeberin der übrigen Welt war. Welchen Anfang haben alle Geschöpfe, und welchen kleinen Anfang hat der Mensch, — er, welcher späterhin die Gesetze des Himmels entdeckt, und diese Erde von einem Ende derselben bis zum andern in Aufruhr und Bewegung bringt? Wie fein, und beynahe unmerklich, sind die ersten Bestandtheile unsers Denkens? Um die Faulniß eines Apfels sichtbar zu machen, wie viele tausend für uns ganz unmerkliche Wirkungen müßen nicht vorher in seinem Innern erfolgen? und nun erst, die alle Vorstellung weit übertreffende Wirksamkeit, welche im Innern der Erde vorhanden seyn muß, um das Wachsthum der Pflanzen und das Entstehen der Metalle zu bewirken? Dazu noch vollends das unläugbare wechselseitige Bestreben und Einwirken, kraft des-

sen sich alle Theile dieser Welt ihre Stelle in diesem Weltall bestimmen? Nur die gröbern Resultate dieser allgemeinen und geheimen Wirksamkeit stellen sich unsern Sinnen dar, aber die höchst einfachen mitwirkenden Gründe so zusammengesezter Wirkungen sind zu klein und unmerklich, als daß sie von uns beobachtet werden könnten. Die Vernunft allein schließt auf ihr Daseyn im Allgemeinen als auf etwas, das nothwendig ist. Uns, solang wir so gebaut sind, muß es daher genug seyn, daß so große und sichtbare Wirkungen erscheinen, daß solche Wirkungen nicht erscheinen könnten, wenn sie nicht aus kleinen und sogar aus den kleinsten Wirkungen zusammengesezt wären. Im Kleinen, und in diesem ganz allein, sind daher alle uns noch unbekannte Gründe enthalten; im Kleinen liegen die Keime aller Entdeckungen, welche erst in der Folge gemacht werden sollen; große Ursachen und große Wirkungen liegen jedem, selbst dem ungeübtesten Denker, vor Augen. Hier läßt sich nichts entdecken, was nicht alle Welt sieht; aber Begriffe auflösen, und auf die einfachsten Begriffe, aus welchen unsere gewöhnlichen Begriffe bestehen, zurückführen, auch die Naturwirkungen zergliedern, ihr Zusammengesezes trennen, und die jedem Theil entsprechende eigene Ursache erforschen — dies heißt Entdeckungen machen, und dies ist das Gebiet, welches der Scharfsinn philosophischer Denker bearbeiten muß, um ihre Erkenntniß von den Gründen und Ursachen zu berichtigen und zu erweitern. Für den wahren

Weltweisen kann daher nichts klein seyn. Denn wer, außer ihm, sieht es beßer ein, und zweifelt mit größerm Recht, ob die Natur im Großen unsere Bewunderung mehr verdiene als im Kleinen? Vielleicht liegt gerade in dem, was wir als klein und unbedeutend vorbeygehen, der Grund zu manchem Lehrgebäude, welches als das allein wahre schon seit Jahrtausenden vergeblich gesucht wird. Vielleicht liegt der Grund von der Evidenz der mathematischen Wissenschaften vorzüglich darin, daß in solchen nichts klein ist, daß sie vom Kleinsten ausgehen, und auf diesem Weg ohne Sprung zu den höchsten Entdeckungen führen; vielleicht können andere Wissenschaften nie zu einem gleichen Grad von Gewißheit gelangen, weil sich ihre Gegenstände weniger in so feine Bestandtheile auflösen laßen, als es nöthig seyn würde, um auf ihre lezten Gründe zu stoßen.

Wenn nun das Kleine wie das Große, das Unbekannte wie das Bekannte, und die Sachen nicht weniger als die Vorstellungen einen Grund haben müßen, indem sonst kein System der Natur, und eben so wenig ein vollständiges System in unserer Erkenntniß entstehen, und folglich unsere Vernunft nie zur lezten Einheit, und durch diese zur Gewisheit und wahren Beruhigung gelangen könnte: so bleibt der Saz, daß alles einen Grund hat, in seiner allgemeinsten Ausdehnung ein der menschlichen Vernunft wesentliches, und eben darum wahres, nie zu

entkräftendes Gesez; eine Vorstellungsart, welche, wenn sie falsch wäre, den Umsturz unserer gesammten Erkenntniß unfehlbar nach sich ziehen würde. Alles muß einen Grund haben; nichts kann ohne allen Grund seyn. Darin vereinigt sich der Vorwiz und die Neugierde des gemeinsten Mannes mit der Wißbegierde und dem Forschungsgeist aller denkenden Menschen. Dieser Grundsaz wird daher mehr auf eine indirecte als directe Art bestritten / oder geläugnet. Dies geschieht, indem abstracte und allgemeine Gründe als die Quelle concreter und individueller Folgen angeführt werden; wenn z. B. wie wir oben gehört haben, die Kraft der Seele im Allgemeinen, als der Grund aller individuellen Vorstellungen, und die bloße Willkühr der Seele, als der Grund aller individuellen Handlungen und Begierden dargestellt wird. Dies geschieht ferner, wenn die Mittelursachen aufgehoben, und wie in manchen theologischen oder philosophischen Lehrgebäuden geschieht, der Grund aller individuellen Vorfälle und Ereigniße einer unmittelbaren Einwirkung der Gottheit zugeschrieben wird. Die Anhänger und Vertheidiger dieses leztern Systems theilen sich sogar in ihrer Meinung in zwey verschiedene Partheyen. Sie betrachten entweder Gott, als den einzigen ausschließenden und unmittelbaren Grund aller Ereigniße in der Natur, oder sie schreiben nur einige derselben einem unmittelbaren Einfluß der Gottheit zu.

Im ersten Falle widerspricht man 1) einer allgemeinen unläugbaren Erfahrung. Denn es giebt Wirkungen, welche nach aller Erfahrung durch Mittelursachen hervorgebracht werden. Es giebt deren sogar einige, wo es lächerlich, ja sogar gottlos seyn würde, sie einer unmittelbaren Einwirkung der Gottheit zuzuschreiben. Dieses System hebt 2) alle endliche Naturen, und folglich die ganze Naturwißenschaft auf. Alle Naturen werden dadurch überflüßig und entbehrlich. Es giebt diesem System zufolge gar keinen Grund, warum es Mittelursachen geben soll. Der Mensch selbst wird 3) in diesem System zu einer bloßen Maschine umgeschaffen. Nicht seine Freiheit allein, auch sogar seine Spontaneität sammt seiner ganzen Thätigkeit geht verlohren. Er selbst verhält sich durchaus leidend. Dieses System erklärt 4) durch ein Wunder, und folglich durch einen Sprung, was sich durch den Weg der Mittelursachen auf eine natürlichere Art sehr leicht erklären läßt; nur müßen diese Mittelursachen, indem sie nicht jedem so ganz vor Augen liegen, erst durch eigenes Nachdenken, mit einiger Mühe und Anstrengung aufgesucht und erforscht werden. Diese faule Art zu philosophiren ist folglich ein Kind der Bequemlichkeit und Trägheit, denn sie erspart das mühsame Aufsuchen natürlicher Gründe. Sie scheint alles zu erklären, und erklärt im Grunde nichts. Denn nichts ist bequemer, aber auch zu gleicher Zeit ist für unsern Geist nichts, was

sein Streben nach Wahrheit weniger befriedigt, als: für tausend Fragen, deren jede eine eigene Auflösung erfordert, z. B. für jede Handlung oder Willensäußerung immer eine und dieselbige Antwort und Ursache anzuführen. Wenn wir auch auf jede Frage die Antwort erhalten: daß Gott oder die Willkühr unserer Seele der Grund unserer Handlungen; so ist dies freilich eine Antwort. Aber weßen Wißbegierde wird dadurch befriedigt? Unsere Erkenntniß wird durch solche Antworten um gar nichts bereichert, und die Welt wird auf diese Art ihrer höchsten Zierde, des allgemeinen Zusammenhangs, so wie wir selbst des höchsten Vergnügens, des Vergnügens, diesen Zusammenhang zu erkennen, unwiederbringlich beraubt. Selbst unsere Begriffe von der Größe und Majestät eines Gottes müßen durch eine so unförmige Vorstellungsart unendlich geschwächt werden. Es läßt sich auf keine Art begreifen, wozu aller Anschein von Mittelursachen vorhanden sey. Ja! wenn alle Mittelursachen so überflüßig, und außer einem bloßen Anschein nichts sind: so läßt sich noch weniger begreifen, wozu diese Täuschung dienen, für wen eigentlich dieses ganze Spielwerk seyn soll. Denn für uns Menschen kann es unmöglich seyn, indem wir, als blos leidende Geschöpfe, alle Veränderungen, welche dadurch in uns hervorgebracht werden sollen, eben so wenig hervorbringen, indem selbst diese Veränderung eine weitere Wirkung einer alles unmittelbar hervorbringenden Gottheit seyn würde.

Sollen aber nicht alle, sondern nur einige Erfolge aus dem Einfluß der Gottheit, als aus ihrem nächsten und unmittelbaren Grund erklärt werden; so fragt sich hier mit allem Recht: warum nur einige, warum nicht alle? welche sind diese Erfolge? wo soll die Gränze zwischen dem Einfluß natürlicher und übernatürlicher Ursachen gefunden werden? Aus den unbefriedigenden Antworten, welche auf solche Fragen gegeben werden können, erhellt es sogleich, daß entweder solche Behauptungen zur Unterstützung gewißer außerdem unerweisbarer Lieblingssysteme erfunden worden; oder daß hier die Willkühr, noch öfter die Gemächlichkeit im Denken, und nicht selten der Stolz, am meisten aber die Unwissenheit und die mangelhafte Kenntniß natürlicher Ursachen ganz allein alle diese mehrere oder seltnere Ausnahmen erzeugen. Wäre daher dieses System wahr, würden in der That nur einige Erfolge durch die Einwirkung der Gottheit als ihrer nächsten Ursache, hervorgebracht, so würde folgen: daß sodann wenigstens einige Wirkungen keine unmittelbare natürliche Ursache haben, oder wenn auch eine solche vorhanden wäre, so würde diese Ursache ganz unnüz und überflüßig seyn; sie würde aufhören, eine Ursache zu seyn. Solche Ausnahmen von einer außerdem allgemein verehrten und anerkannten Regel haben daher immer einen zu sichtbaren Anstrich von Willkühr; sie können eben darum nicht so geradezu angenommen, sie müßen vielmehr als Abweichungen von dem gewohnten

Gang der Dinge um so fleissiger bewiesen werden, als das Anhäufen solcher Ausnahmen eine für unsere Denkungsart so wesentliche Regel und Vorschrift am Ende gänzlich vernichten würde. Da aber ein solcher Beweis nicht so leicht seyn dürfte, als sich manche Vertheidiger dieser Meinung vorstellen; so bleibt der Saz: daß alles einen Grund hat, in seinem gegenwärtigen Gewicht und Ansehen solang feststehen, bis in einzelnen Fällen die vorgeblichen Ausnahmen hinlänglich bewiesen seyn werden.

Von dem Saz, daß alles einen Grund hat, muß ein anderer, welcher mit diesem große Aehnlichkeit hat und dasselbige auszudrüken scheint, der Saz: daß alles ein Grund ist, oder welches einerley heißt, daß alles eine Folge hat, sorgfältig unterschieden werden. Aus allem, was ich bis hieher angeführt habe, kann dieser nicht minder wichtige Grundsaz noch nicht vollständig bewiesen werden. Dazu sind wir der Lehre von den Zwecken benöthigt: denn es ist eine wesentliche Folge des Satzes, daß alles einen Zweck hat, daß alles, was geschieht, um eines Zwecks willen geschieht. So viel kann indeßen jezt schon einleuchtend gemacht werden, daß, wenn es in dieser Welt etwas geben könnte, welches gar keine Folgen hätte, welches sich zu keinem einzigen Ding als Grund verhalten würde, daß sodann das Daseyn eines solchen unfruchtbaren Dings in dieser Welt überflüßig und zwecklos seyn würde; denn es gäbe sodann gar keinen

Grund, warum ein solches Ding in dieser Weltordnung wirklich geworden. Auch dies würde nichts helfen, wenn man annehmen wollte, daß so unfruchtbare Dinge vorhanden seyen, damit das Daseyn ihrer Gründe oder Ursache einen Grund habe, daß z. B. der Mensch Handlungen hervorbringe, welche gar keine weitere Folgen haben, weil sonst die Ursache dieser Handlungen, das Daseyn des Menschen, selbst überflüßig und zwecklos seyn würde. Aber dieses Daseyn bleibt noch immer zwecklos, wenn die lezten Folgen zwecklos sind. Diese Zwecklosigkeit erstreckt sich von der unmittelbaren Ursache einer zwecklosen Handlung durch die ganze lange Reihe von Ursachen bis zur lezten Ursache hinauf. Alle untergeordneten Ursachen sind zwecklos, sobald die unterste dieser Ursachen keine Wirkung hervorbringt, bey welcher sich unsere nach Totalität und Einheit strebende Vernunft vollkommen beruhigen kann; wenn es folglich etwas gäbe, welches kein fernerer Grund ist. — Gäbe es nun keinen Grund, warum etwas in dieser Welt wirklich geworden, so gäbe es etwas, welches keinen Grund hat. Dem erst angeführten allgemeinen Grundsaz zufolge hat aber alles einen Grund; es muß folglich auch einen Grund geben, warum und wozu ein jedes Ding vorhanden ist und geschieht. Dieser Grund kann kein anderer seyn, als die Folgen, welche durch sein Daseyn hervorgebracht werden sollen, welche außerdem nicht erfolgen könnten; diese Folgen sind der Zweck von dem Daseyn eines jeden Dings.

Dings. Jedes Ding muß folglich durch sein Daseyn etwas hervorbringen, und eben darum muß jedes Ding, es sey ein handelndes Subject, oder eine Handlung, eine Folge haben. Nichts ist daher ohne Folge. Jedes Ding ist nebst dem, daß es einen Grund hat, auch noch überdies selbst ein Grund. Alles in dieser Welt ist zu gleicher Zeit in verschiedener Rücksicht eine Folge und ein Grund.

Wenn alles eine Folge hat, so hat auch jede Folge ihre weitere Folge; so entwickelt sich alles aus einander; so ist diese Welt eine Reihe von Gründen und Folgen, deren eine aus der andern entsteht; so giebt es in dieser Welt keine Lücke, keinen Sprung; so ist das Gesez der Stätigkeit ein unverkennbares und allgemeines Gesez der Natur. Das Gegenwärtige ist sodann schwanger von der Zukunft; und selbst das Vergangene dauert in dem Gegenwärtigen noch fort. Das Vergangene ist noch wirklich; denn das Gegenwärtige ist Folge des Vergangenen, und es könnte nicht gegenwärtig seyn, wenn nicht solche Ursachen und Wirkungen vorhergegangen wären. Wir können von dem Gegenwärtigen auf das Vergangene, und von dem, was dermal geschieht, auf das schließen, was in der Folge geschehen wird. Das Gegenwärtige ist der Spiegel des Vergangenen und das Vorbild der Zukunft. Das Gegenwärtige ist zu gleicher Zeit Folge und Grund, Mittel und

Zweck. Der Anfang bestimmt schon das Ende, und jede neue Form enthält, bey ihrem ersten Entstehen, den Keim oder Grund ihrer künftigen Zerstörung. Diese Zerstörung ist, so wie alle Dinge dieser Welt, nicht allein Folge eines Grundes; sie ist auch der Grund einer weitern Folge, einer neuen Form, eines neuen Seyns. Sie muß sogar der Grund eines neuen Seyns werden, oder in einer Welt, wo alles eine Folge haben muß, ist die Zerstörung das einzige, was gar keine Folgen hat. Alle Begebenheiten dieser Welt bilden daher eine lange unabsehbare Kette, deren jedes Glied, so wie es die Wirkung einer vorhergehenden Begebenheit war, eben so auch die Ursache einer künftigen ist. In dieser ganzen Reihe ist nichts zufällig, kein Glied kann von den übrigen getrennt werden, ohne die ganze Ordnung der Natur zu vernichten.

Schon aus dem obigen allein muß es uns begreiflich werden, daß der Saz, kraft deßen nichts ohne Folgen ist, nicht minder wichtig sey, als der erste Grundsaz, daß alles einen Grund hat. Keine andere Lehre ist so geschickt, Ordnung und höchste Einheit in die Welt und unsere Vorstellungen zu bringen. Ja! wenn alles einen Grund hat, wenn alles hingegen selbst wieder ein Grund ist: so gelangen wir zu der großen geisterhebenden Ueberzeugung: daß alle Dinge dieser Welt sich gegen einander wechselweis als Gründe und Folgen verhalten. Da nun Dinge, welche im Verhältniß

eines Grundes und einer Folge gegen einander stehen, sich in einem Zusammenhang befinden, da dieses Verhältniß allgemein ist: so stehen alle Dinge dieser Welt in einem allgemeinen und wechselweisen Zusammenhang. — So wichtig und ausgemacht diese Lehre auch seyn mag, so ist es doch keinem Menschen gegeben, sich in der Anschauung von ihrer Wahrheit zu überzeugen. Kein Wunder also, daß sie von den wenigsten Menschen begriffen wird; sie hat aus dieser Ursache von allen Zeiten her das Schicksal erfahren, durch sehr sonderbare, im Grunde sehr wahre, obgleich auffallende Folgen und Anwendungen lächerlich gemacht zu werden. Sie theilt dieses Schicksal mit so vielen andern damit zusammenhangenden, eben so erhabnen Lehren; aber das Unrecht befindet sich immer auf Seiten der Lacher. Diese mögen nach Gefallen ihrem Wiz ihre Ruhe und Einsicht zum Opfer bringen, sie mögen auch fernerhin glauben, daß kein Ding dieser Welt mit einem andern verbunden sey; sie mögen sich auf alle anscheinende Lücken und Unordnungen, als so viele Beweise ihrer Behauptung berufen: so bleibt es doch ausgemacht, daß sich diese Lücken und Unordnungen mehr in dem Kopf und der Denkungsart der Menschen, als in der Natur selbst befinden. In der Natur, wie sie wirklich ist, kann es durchaus keine Insel geben. In der gegenwärtigen Welt bestimmt jedes Ding alle übrigen, durch seine Wirksamkeit und sein Daseyn, so wie es hingegen von allen übrigen

auf gleiche Art bestimmt wird. Aus diesem Grunde giebt es in dieser Welt keine einzige Veränderung, welche einseitig wäre, welche unabhängig von einem einzigen Theil dieses Weltalls hervorgebracht würde. Ich wirke diesem zufolge auf alle, auf das Ganze, und das Ganze wirkt auf mich. Es giebt kein reelles Leiden, jedes Ding wirkt und ist thätig, selbst dann, wenn es zu leiden scheint. Der zureichende Grund meiner Handlungen ist daher immer in der Anordnung des Ganzen enthalten, und jede meiner Handlungen hat, als etwas, welches im höchsten Grad zusammengesezt ist, einen eben so zusammengesezten Grund. Diesem allen zufolge handelt jedes gegebne Ding in jedem Moment seines Daseyns so und nicht anders, weil es in dieser und keiner andern Welt, in dieser Ordnung derselben mit allen übrigen Dingen, unter solchen Umständen, an diesem Ort und an dieser Stelle steht, weil es, kraft dieser Stelle, nur solche ihr entsprechende Einwirkungen und Modificationen erfahren kann. In einer andern Weltordnung würde ich freilich auf eine andere vielleicht entgegengesezte Art handeln, aber in der gegenwärtigen Welt, welche, wie wir oben gehört haben, die einzige wirkliche und mögliche ist, können wir nur so und in dem Maase handeln, als wir dazu bestimmt werden. — Dies ist die Bedingung von unserer gegenwärtigen Art zu handeln, und folglich ihr Grund. Denn entweder giebt es in dieser Welt gar keinen Zusammenhang oder kein Theil dieses Weltalls,

kann sich auf eine andere als solche Art verändern, welche mit den Gesetzen und der Ordnung des Ganzen übereinstimmt. Jeder Theil, welcher das Gegentheil vermöchte, und sich gegen diese Ordnung und Gesetze bestimmen könnte, würde aufhören, ein Theil eines solchen Ganzen zu seyn.

Gäbe es aber auch keinen allgemeinen Zusammenhang unter allen Theilen dieser Welt, so müste doch jeder Grund mit seiner Folge, und jede Folge mit ihrem Grund in einem Zusammenhang stehen. Schon der Begrif eines Grundes und einer Folge nöthigt uns, diese beyden Dinge als solche zu betrachten, welche unter sich verbunden sind. Ein Grund, welcher mit seiner Folge in gar keiner Verbindung stände, würde kein Grund seyn. Diesen Zusammenhang zwischen Grund und Folge stellen wir uns nun entweder als etwas Nothwendiges oder Zufälliges vor. Wäre dieser Zusammenhang ganz zufällig, so gäbe es in dieser Welt etwas, welches ganz zufällig ist, und jede Folge könnte von ihrem Grunde getrennt werden; der Grund würde folglich kein Grund, keine Bedingung seyn. Oder welcher Grund wäre derjenige, dessen Folge einen andern vielleicht entgegengesezten Grund haben könnte? Wir könnten in dem Falle, daß diese Verbindung zufällig wäre, nie mit Zuverläßigkeit behaupten, dies oder jenes sey der Grund einer gegebnen Folge. Alle Folgen

sind daher etwas Nothwendiges, und jeder Grund muß als die Bedingung angesehen werden, unter welcher etwas nothwendig wird. Ein Grund ohne Nothwendigkeit ist ein Unding. Dies führt uns auf die Folge:

1) daß kein Grund von seiner Folge getrennt werden kann,

2) daß jeder Grund jede Art von Zufälligkeit ausschließt; wo daher ein Grund ist, da ist immer auch eine Nothwendigkeit, und die Begriffe von Grund und Nothwendigkeit können eben so wenig von einander getrennt werden, als die Gründe von ihren Folgen.

Aus diesen beyden Grundsätzen ergeben sich noch weitere für die Praxis höchst wichtige Folgen.

Denn, wenn kein Grund von seiner Folge getrennt werden kann, so schließen wir mit Zuverläßigkeit und Recht: wo ein Grund ist, da ist auch eine Folge, und wo eine Folge ist, da ist auch allzeit ein Grund, welcher dieser Folge entspricht. Wir schließen sogar mit Recht, wo das eine von beyden ist, da muß auch das andere seyn. Wir schließen dies mit eben dem Recht, mit welchem wir da eine Bedingung voraussetzen, wo ein Bedingtes ist. Sollte dieser Schluß nicht gelten, so könnten Grund und Folge von einander getrennt werden, und der Grund würde aufhören, ein Grund zu seyn.

Wenn kein Grund von seiner Folge getrennt werden kann, so wird durch diesen Vordersaz eine weitere Schlußfolge nothwendig. Wir müßen annehmen, daß kein Grund eine andere Folge, und keine Folge einen andern Grund haben könne, als den, welchen sie wirklich hat. Aus gleicher Ursache kann auch kein Grund zu verschiedenen Zeiten verschiedene Folgen, und keine Folge verschiedene Gründe haben. Es giebt zwar Fälle, wo das Gegentheil statt zu haben scheint. Dieser Fall scheint z. B. bey jedem Vater einzutreten, welcher mehrere Kinder erzeugt, aber bey all diesen Fällen werden entweder abstracte und allgemeine Gründe mit individuellen verwechselt, oder wir betrachten Gründe und Folgen als dieselbigen, welche bey weitem nicht dieselbigen sind. Es klingt daher sonderbar, aber es ist wahr, daß der Vater des erstgebohrnen Sohnes nach genauerer Untersuchung wirklich ein Grund seyn soll, welcher von dem Grund des zweiten und drittgebohrnen Sohnes verschieden ist. Der allgemeine und abstracte Grund ist zwar noch immer derselbige; dieser hat aber auch keine andere als eine abstracte und allgemeine Folge. Aber der individuelle Grund ist so gewiß verschieden, als es gewiß ist, daß kein Mensch nach mehrern Jahren noch derselbige individuelle Mensch ist. Individuelle Gründe können daher nie mehr als eine einzige Folge haben; allgemeine Gründe scheinen zwar mehrere Folgen zu haben, aber im Grunde ist es doch immer nur dieselbige Folge. Das Allgemeine ist der Grund

von mehrern, aber immer derselbigen, folglich ebenfalls einer einzigen Folge. Das Feuer im Allgemeinen ist die Ursache des Brennens im Allgemeinen, es ist ein allgemeiner Grund einer eben so allgemeinen Folge. Das Brennen ist die Folge einer Eigenschaft, welche an mehrern individuellen Gegenständen gefunden wird; von welcher wir in unserer Vorstellung alles Individuelle trennen, und nur ihre Allgemeinheit denken. Bey dem Allgemeinen allein läßt sich nebst der Vielheit eine Einheit denken. Hier allein kann folglich ein Grund seyn, welcher viele Folgen hat, weil diese Folgen im Grunde nichts mehr als eine einzige Folge sind.

Wenn kein Grund eine andere Folge und keine Folge einen andern, als den ihr allein eigenen Grund haben; wenn von dem einen auf das andere mit allem Recht geschlossen werden kann: so kann jeder Grund aus seiner Folge und jede Folge aus ihrem Grund erkannt werden, da stellt folglich auch der Grund seine Folge und die Folge ihren Grund vor. Beyde verhalten sich gegen einander als ein Zeichen und die bezeichnete Sache. Da ferner, wie wir oben gehört haben, der wahre und zureichende Grund von jeder individuellen Handlung in allen übrigen Dingen, in ihrer allgemeinen Ein- und Mitwirkung; da er folglich in dem gegenwärtigen allgemeinen Zusammenhang der Dinge enthalten ist: so kann ein höherer Geist aus jeder individuellen Handlung, den

gegenwärtigen und gleichzeitigen, ja sogar den künftigen und vergangenen Zustand der Welt, der ganzen sowohl als eines jeden einzelnen Dinges in derselben, erkennen. Denn jede Folge stellt ihren Grund, und jeder Theil stellt das Ganze vor, zu welchem er sich als Theil verhält. Der Grund jeder individuellen Handlung liegt in dem Zusammenhang des Weltalls. Folglich stellt auch jede individuelle Handlung dieses Weltall als ihren Grund vor. So sonderbar dies auch klingen mag, so sind doch diese Behauptungen in dem Begrif eines individuellen, das heißt: eines durchaus bestimmten Wesens als nothwendige Folgen enthalten. Wir, so lang wir hier auf der Erde leben, gelangen zu dieser Einsicht nur zum Theil, und auf eine sehr unvollkommne Art, in dem Maas, als sich unsere höhern Kräfte, unsere Vernunft und Vorhersehungsvermögen entwickeln. Aber eben daher, weil alles Individuelle im höchsten Grad zusammengesezt ist, weil zusammengesezte Folgen einen eben so zusammengesezten Grund haben müßen, weil daher der zureichende Grund alles Individuellen in dem Zusammenhang des Ganzen liegt, und weil nur da die Ueberzeugung von Nothwendigkeit entstehen kann, wo wir die zureichenden Gründe entweder wirklich einsehen, oder einzusehen glauben — eben daher, sage ich, läßt sich begreifen, warum wir Menschen so schwer daran kommen, uns von einer individuellen Nothwendigkeit zu überzeugen, warum bey individuel-

len Gegenständen und Handlungen noch immer ein sehr großer Anschein von Zufälligkeit und Ungewisheit bleibt. Nur durch Vernunftschlüße können wir die Nothwendigkeit des Individuellen im Allgemeinen erkennen. Das Specielle, und die näheren Gründe, aus welchen eine bestimmte Nothwendigkeit entsteht, werden für uns nur insofern einigermaßen erkennbar, als unser Blick in den Zusammenhang aller Dinge geschärft und erweitert wird. So, wie sich diese Einsicht vermehrt, werden auch von Zeit zu Zeit mehrere Dinge als nothwendig erscheinen. Es ist sogar ein unfehlbares Zeichen von der Erweiterung unserer Vernunft, wenn wir anfangen, Dinge, welche uns zufällig geschienen, als nothwendig zu betrachten. Ich wenigstens wüste nicht, was eine höhere ausgebildetere Vernunft erhabners und größers entdecken könnte: denn es würde allerdings sonderbar seyn, wenn unsere Vernunft, kraft einer höhern Ausbildung, auf keine andere als solche Resultate stoßen könnte, welche die ungeübteste Vernunft ohne alle Anstrengung bemerken kann; wenn die unphilosophische Alltagsbemerkung: daß in dieser Welt kein Ding zu einem andern paßt, daß in solcher nur Unordnung und Verwirrung herrscht, und folglich alles ohne Zweck und ohne Grund erfolgt, auch zu gleicher Zeit, das höchste Resultat der ausgebildetsten Vernunft wäre. Was haben Weisheit und Vernunft vor der Thorheit und Unvernunft voraus, wenn sie nichts beßeres und trostreicheres entdecken können? Wer ist sodann

nicht weise und vernünftig? Und was kann alle höhere Anstrengung beßeres bewirken, als die Vernunft auf Abwege führen, und zur Unvernunft umschaffen?

Dinge, welche einander vorstellen, heißen ähnlich. Da nun alle Gründe und Folgen einander vorstellen: so sind alle Gründe ihren Folgen, und alle Folgen ihren Gründen ähnlich. Und aus eben diesem Grunde ist auch jede individuelle Handlung dem jedesmaligen Weltzusammenhang ähnlich.

Wenn ferner kein Grund von seiner Folge, und keine Folge von ihrem Grunde getrennt werden kann: so ist auch keine Folge größer oder kleiner als ihr Grund, und kein Grund größer oder kleiner als seine Folge. Denn, wäre z. B. ein Grund größer als seine Folge, so wäre in dem Grunde etwas, was keine Folge hat: wäre aber der Grund kleiner, so wäre in der Folge etwas, das keinen Grund hat. Es gäbe folglich etwas, was keinen Grund, und es gäbe etwas, was keine Folge hat: Gründe und Folgen könnten von einander getrennt werden. Von diesem Saz werden wir einen wichtigen Gebrauch machen, sobald wir die Gründe und Folgen nach ihrer Verschiedenheit in ihre Classen getheilt haben werden.

Wenn kein Grund größer oder kleiner seyn kann, als seine Folge: so sind alle Gründe ihren Folgen gleich, und alle Folgen sind gleich ihren Gründen. Denn gleich ist ein

Ding einem andern, wenn es weder größer noch kleiner ist. Daraus folgt, wie wir bald hören werden, daß allgemeine Gründe, keine andere als allgemeine Folgen, individuelle Gründe, individuelle Folgen und zusammengesezte Wirkungen und Folgen, nur eben so zusammengesezte Ursachen und Gründe haben können.

Gründe, welche ihren Folgen vollkommen gleich sind, aus welchen alles, was in der Folge ist, erkennt und erklärt werden kann, Gründe, welche die ganze Folge vorstellen, heißen zureichende Gründe.

Da nun alles einen Grund haben muß, da jeder Grund seiner Folge gleich ist, da ein Grund, welcher seiner Folge gleich ist, ein zureichender Grund heißt: so erhellt daraus, daß alles in dieser Welt, nicht blos einen Grund, sondern noch überdies einen zureichenden Grund hat. Wir sehen sogar ein, daß Gründe, welche nicht zureichend sind, diesen Namen nicht verdienen. In der Natur selbst kann es keine andere als zureichende Gründe geben, unzureichende Gründe können blos in unserer Erkenntniß gefunden werden; und sie gründen sich in unserm Unvermögen, den ganzen Zusammenhang zu erforschen; gäbe es in der Natur selbst unzureichende Gründe, so gäbe es Folgen, welche größer sind als ihre Gründe, welche folglich gar keinen Grund haben. Grund und Folgen wären folglich einander nicht gleich. Dar-

aus folgt noch weiter: daß das Abstracte und Allgemeine nie ein zureichender Grund des Concreten und Individuellen seyn könne. Eben so wenig kann das Einfache nie ein zureichender Grund des Zusammengesezten seyn. Auch alle subalternen Gründe, bis auf den unmittelbaren Grund hinab, sind ohne einen lezten Grund keine zureichenden Gründe. Und eben dadurch, daß alles einen zureichenden Grund haben muß, ist folglich zu gleicher Zeit erwiesen, daß alles einen lezten Grund haben muß. Es muß einen lezten absoluten Grund geben, weil alle subalternen Gründe unzureichend sind, weil es eine lezte und absolute Nothwendigkeit giebt. Denn auch dies folgt aus dem obigen, daß nur allein zureichende Gründe in uns die Ueberzeugung und das Gefühl von einer wahren Nothwendigkeit hervorbringen. Wir mögen daher vollkommen versichert seyn, daß wir den zureichenden Grund einer Sache noch nicht einsehen, so lang wir ihre Nothwendigkeit nicht einsehen. Ein zureichender Grund (scheinbarer oder wirklicher) mag daher auch derjenige heißen: durch deßen Vorstellung und Erkenntniß aller Anschein von Zufälligkeit verschwindet, durch welchen wir die Nothwendigkeit einer Sache einsehen. Da wir nun grösstentheils nur unzureichende Gründe erkennen, so kann unsere Erkenntniß in ihren meisten Theilen nicht anders als zweifelhaft und ungewis seyn. Denn alles, was wir zureichende Gründe nennen, verdient diesen Namen nur be-

ziehungsweis und zum Theil. So z. B. betrachten wir die Eltern als den zureichenden Grund der von ihnen erzeugten Kinder. Wir glauben, aus ihnen allein könne schon das Daseyn der Kinder erklärt werden. Und doch zeigt sich sehr bald, was selbst dem ungeübtesten Denker einleuchten muß: daß die Ursache der Kinder durch eine andere vorhergehende Bedingung möglich geworden; daß die Eltern diese Kinder nicht hätten erzeugen können, wenn nicht eine ähnliche Bedingung vorhergegangen wäre, durch welche sie selbst erzeugt wurden. Auf diese Art verliert sich der zureichende Grund von dem Daseyn eines jeden einzelnen Menschen, durch eine unabsehbare Reihe von Mittelursachen bis hinauf zu einer lezten Ursache, und diese ganze Reihe zusammengenommen, giebt erst den zureichenden Grund von dem Daseyn einzelner Geschöpfe nur zum Theil. Denn da alle Dinge dieser Welt in einem allgemeinen Zusammenhang stehen, so tragen auch diese zur Entstehung einzelner Dinge das Ihrige nicht weniger bey. Wenn nun jemand alle diese Elemente eines zureichenden Grundes gar nicht in Anschlag bringt, so läßt sich freilich sehr wohl begreifen, wie ein Mensch sich vorstellen könne, daß es eben so möglich gewesen wäre, gar keine oder ganz andere Kinder zu erzeugen. Die Entstehung derselben kann ihm nicht anders, als zufällig erscheinen. — Dies sey nur ein einziges sehr unvollkommnes Beyspiel von unserer sehr eingeschränkten Bekanntschaft mit zureichenden Gründen. Es mag dabey zu gleicher

Zeit beweisen, wie natürlich, ja sogar wie nothwendig es sey, daß wir bey dieser schwachen Kenntniß zureichender Gründe noch immer fortfahren, so viele Dinge als zufällig zu betrachten. Darum muß aber auch der Mensch, so lang er hier auf diesem Wohnorte, auf eine vollständige Kenntniß aller individuellen Gründe, und folglich auf eine unumstößliche Gewisheit in den meisten concreten Fällen gänzlich Verzicht thun. Uns kann es genug seyn, daß es eine objective Gewisheit giebt, daß sich unsere Ueberzeugung davon mit dem Wachsthum unserer Kenntniße und Einsichten vermehren kann, und vermehren muß. Schon dies ist bey den gegenwärtigen Schranken unserer Vernunft trostreich und beruhigend, daß wenigstens in der Natur alle Gründe zureichend sind, daß folglich unsere Erkenntniß auf jeden Fall einen reellen, dauerhaften und objectiven Grund hat. Diese Vorstellung muß unsere Kraft anregen, und die Anstrengung hervorbringen, welche nothwendig ist, um specielle und besondere Gründe so lang zu erforschen, bis wir uns selbst das ungeheuchelte Zeugniß geben können, daß wir das Gebiet der Ungewisheit mit jedem Tag vermindern, indem wir mehrere concrete, und folglich zureichendere Gründe erkennen.

Endlich, wenn kein Grund von seiner Folge getrennt werden kann, so haben auch ähnliche Gründe, ähnliche Folgen, und ähnliche Folgen werden durch ähnliche Gründe hervorgebracht. Im Gegentheil, wo die Folgen

unähnlich sind, da sind auch die Gründe zuverläßig unähnlich. Denn könnten ähnliche Gründe unähnliche Folgen haben, so könnten die Folgen von ihrem Grunde getrennt werden, oder ein Grund könnte mehrere ganz verschiedene Folgen haben. Analogische Schlüße führen daher an und für sich allzeit zur Gewisheit. Und wir erwarten mit allem Recht, unter ähnlichen Umständen und Voraussetzungen, daß auch die Folgen in jedem Falle dieselbigen seyn werden. Nur müßen wir uns hüten, unähnliche Gründe und Folgen als ähnliche zu betrachten. Diese Vorsicht ist um so nothwendiger, je concreter die Fälle sind. Wir bedienen uns daher dieser Regel in allgemeinen Fällen immer mit dem besten Erfolg, aber wir sehen uns bey ihrer Anwendung um so häufiger getäuscht, je individueller der Fall ist, auf welchen die Anwendung gemacht werden soll. Denn nur abstracte und allgemeine Gründe sind ähnlich; im Gegentheil alle individuellen Gründe und Folgen, als solche, sind unähnlich.

So wie die Gründe von ihren Folgen nicht können getrennt werden, so kann auch die Vorstellung von Nothwendigkeit von dem Begrif eines Grundes eben so wenig getrennt werden. Denn jeder Grund ist, wie wir gehört haben, die Bedingung, unter welcher etwas nothwendig wird; so wie jede Bedingung alle Zufälligkeit ausschließt, so schließt auch der Begrif von Grund oder Ursache eben diese Vorstellung aus. Jeder Mensch denkt sich unter

diesen

diesen Worten zu gleicher Zeit eine Nothwendigkeit. Ein Grund, welcher die Folge nicht nothwendig machte, könnte von dieser Folge getrennt werden, und er würde dadurch aufhören ein wahrer Grund zu seyn. Grund und Nothwendigkeit scheinen daher Wechselbegriffe zu seyn. Daraus schließe ich:

Wo ein Grund ist, da ist allzeit in demselbigen Maase auch eine Nothwendigkeit, und wo eine Nothwendigkeit ist, da ist eben diese Nothwendigkeit zu gleicher Zeit der Grund. Im Gegentheil, wo der Anschein von Zufälligkeit ist, da giebt es entweder gar keine Gründe, oder welches zuverläßiger ist, wir kennen sie nicht, wir kennen wenigstens den zureichenden Grund einer solchen Sache nicht. Etwas hat einen Grund, heißt daher soviel, als: etwas ist nothwendig, es giebt etwas, wodurch es nothwendig wird. Eben so heißt: den Grund einer Sache erforschen, ihre Nothwendigkeit ergründen. Wenn nun die Weltweisheit, wie man annimmt, sich mit Erforschung der Gründe ausschließenderweise beschäftigt, so kann sie keinen andern Gegenstand haben, als das Nothwendige und den Zusammenhang der Dinge. Durch die Weltweisheit lernen wir einsehen, wie sich ein Ding in dem andern gründet, wie folglich ein Ding durch das andere nothwendig wird. Je mehrere und zureichendere Gründe daher die Philosophie aufstellt und entdeckt, um so reeller, gewißer und vollkommner

wird sie seyn. Sie wird sich folglich der höchsten Gewisheit und Vollkommenheit in dem Maase nähern, als sie uns im Allgemeinen sowohl, als im Besondern von einer lezten und absoluten Nothwendigkeit aller Dinge überzeugt. Der Determinismus ist daher die einzige Art zu Philosophiren, welche zur Wahrheit und Gewisheit führt. Zufällige Dinge gehören so wenig in das Gebiet der Philosophie, daß alles Philosophiren aufhören müste, wenn es keine andere als blos zufällige Dinge gäbe. Dem Philosophen liegt es daher ob, das Gebiet der Zufälligkeit so viel möglich zu vermindern. Dies bewirkt er durch jeden neuen Grund, welchen er entdeckt, und die Lehre von der Zufälligkeit der Dinge ist folglich eine so unphilosophische Lehre, daß sie sogar dem Begrif von Weltweisheit widerspricht.

2) Wenn Grund und Nothwendigkeit Wechselbegriffe sind; so gilt von den Gründen alles, was wir oben von der Nothwendigkeit angeführt haben.

Der Begrif eines Grundes ist folglich kein usurpirter, kein leerer und ganz subjectiver Begrif, keine bloße Form unsers Denkens. Er hat eine objective Gültigkeit in dem Maase, als unser Begrif von Nothwendigkeit eine objective Gültigkeit hat. Auch bey ihm, wie bey diesem leztern liegt ein objectives Seyn zum Grunde. Dies hat in der Anschauung im physischen sowohl, als im transcen-

denten Sinne statt. Es giebt daher sogar transcendente wirkliche Gründe, gleichwie es eine transcendente reelle und wirkliche Nothwendigkeit giebt.

Nichts bestättigt aber mehr, daß Nothwendigkeit und Gründe Wechselbegriffe sind, daß kein Grund ohne Nothwendigkeit gedacht werden kann, als daß sich die Eintheilung und Verschiedenheit der Gründe ganz nach der Eintheilung und Verschiedenheit der Nothwendigkeit richtet; daß jeder Art von Gründen ganz genau eine eben so verschiedene Art von Nothwendigkeit entspricht.

Wir denken uns 1) eine Nothwendigkeit, welche wahrhaft, und eine andere, welche blos scheinbar und eingebildet ist; daher nehmen wir Gelegenheit, die Gründe in wahre und in Schein- oder falsche und eingebildete Gründe einzutheilen. Die so verschiedenen Arten des Aberglaubens beweisen hinlänglich, wie geneigt der Mensch sey, falsche Gründe als wahre zu betrachten. Wir haben es in gegenwärtiger Abhandlung ganz allein mit wahren Gründen zu thun. Alle falsche eingebildete und Scheingründe sind zwar keine Gründe der Sachen, von welchen sie als Gründe aufgestellt werden, und sie sind insofern keine Gründe: aber sie können doch von einer andern Seite große und wichtige Folgen hervorbringen. Dies beweist z. B. der mächtige Einfluß aller Vorurtheile, aller falschen und irrigen Vorstellungen auf die Handlungen der Menschen. Fal-

sche Gründe als solche sind allzeit etwas subjectives, und haben keine objective Realität. Nur den wahren und reellen Gründen kommt diese Eigenschaft zu.

2) Die Nothwendigkeit ist entweder bejahend oder verneinend: denn es muß, kraft solcher, entweder etwas geschehen oder unterbleiben. Durch jede Nothwendigkeit wird entweder ein Seyn nothwendig oder ein Nichtseyn. Wir nehmen von diesem Anschein Gelegenheit, alle Gründe in bejahende oder verneinende, in positive oder negative zu theilen. Bey dieser Eintheilung bemerke ich erstens: daß, da jede Folge ihrem Grund ähnlich ist, kein bejahender Grund eine verneinende Folge, und kein verneinender Grund eine bejahende Folge haben könne; oder, wie man sich mit andern Worten ausdrückt: keine Negation kann der wahre Grund einer Realität, so wie keine Realität der wahre Grund einer Negation seyn. Wenn man daher behauptet, das Böse sey nicht selten eine Quelle des Guten, und die Irrthümer führen zur Wahrheit, so muß dies wohl einen andern Sinn haben. Vielmehr bemerke ich zweytens: daß diese ganze Eintheilung von Nothwendigkeit und von Gründen blos scheinbar; daß in der That selbst jede Nothwendigkeit, und folglich auch jeder Grund, blos allein bejahend sey. D. h. es giebt keine ganz verneinende Gründe, oder aus Nichts wird Nichts. Negative Gründe als solche, sind daher falsche, eingebildete oder

Scheingründe, und haben, so weit sie negativ sind, keine andere als subjective Realität. Daß aber negative Gründe nichts sind, und daß es deren keine giebt, kann auf folgende Art bewiesen werden. a) Gäbe es ganze negative Gründe, so müsten diese Gründe eine Folge haben. Diese Folge wäre entweder etwas, oder sie wäre nichts. Wäre die Folge etwas, so könnte aus nichts etwas werden. Nur bloße Negation könnte der Grund einer Realität, und folglich könnte auch die Folge ihrem Grund unähnlich seyn. Wäre aber die Folge eines negativen Grundes nichts, so hätte ja ein negativer Grund keine Folge, und wie kann das, was keine Folge hat, ein Grund heißen? Nichts hat also keinen Grund, und nur das Reelle hat einen Grund, und der Grund des Reellen kann nicht verneinend seyn. b) Alle Gründe haben zur Bedingung ein Seyn: denn alle Gründe reduciren sich am Ende auf eine Nothwendigkeit. Der Begrif von Nothwendigkeit führt aber in seinen lezten Bestandtheilen allzeit auf ein Seyn. Nun führt aber jeder negative Grund auf die Vorstellung von einem Nichtseyn. Ein negativer Grund würde daher zu gleicher Zeit ein Grund und kein Grund seyn. c) Negative Gründe sind Gründe von einem wirklichen Nichtseyn. Nun giebt es aber, wie wir oben gehört haben, kein Nichtseyn, ohne alles Seyn; alles Nichtseyn ist nichts Absolutes, sondern nur etwas Relatives, ein bloßer Vergleichungsbegrif; alles Negative, so wie alles Nichtseyn, ist nur ein geringerer Grad des Seyns, welcher ganz allein durch eine Ver-

gleichung vorstellbar wird. Denn gäbe es in der Natur nur ein einziges Wesen, nur eine einzige Eigenschaft; wäre es möglich, diese Eigenschaft mit keiner andern zu vergleichen, oder auf sich selbst zu beziehen, so könnte in unserer Seele der Begrif von einer Negation oder Nichtseyn eben so wenig entstehen, als die Begriffe von weniger oder mehr, von groß oder klein. Alle negative Gründe führen daher immer auf ein Seyn hinaus, ohne welches sie gar nicht gedacht werden können, alle negative Gründe sind folglich positive Gründe. Vielleicht kann diese Theorie durch Beyspiele einleuchtender gemacht werden. Gäbe es negative Gründe, so müsten wir alle Unterlaßungen, so wie alle physische und moralische Mängel als solche betrachten. Nun erhalten wir aber die Vorstellungen von all diesen Gegenständen nur vermittels der Vergleichung eines Positiven mit einem andern Positiven. Sie zeigen folglich nichts weiter an, als welche Folgen jeder Grad des Seyns hat oder haben kann. Und erst wenn wir zwey Arten des Seyns, sammt ihren Folgen mit einander verglichen haben, sind wir im Stande zu bestimmen, auf welcher Seite sich ein höherer oder niederer Grad des Seyns befinde. Diesen niedrigern Grad des Seyns, in Vergleichung mit einem höhern, nennen wir Negation, Privation, Mängel, Uebel. Wenn es daher heißt: die Unachtsamkeit, Faulheit oder Unmäßigkeit seyen die Gründe gewißer Begebenheiten und Folgen, so will dies mit andern Worten sagen, solche Folgen seyen mit einem geringern Grad

von Aufmerksamkeit, Thätigkeit und Herrschaft über unsere Begierden verbunden. Es ist eben, als ob wir sagen wollten: ein Kind könne nur wie ein Kind handeln. Hier ist immer etwas Positives, welches auch seine positiven entsprechenden Folgen hat. Diese positiven Folgen sammt ihrem eben so positiven Grund erscheinen uns negativ aus der Ursache, weil wir sie mit andern Folgen und Gründen vergleichen, welche einen höhern Grad des Positiven enthalten. Wären diese Folgen und Gründe die einzigen, welche wir entdecken, vergleichen wir sie mit Gegenständen, welche diese Eigenschaften in einem noch geringern Grad besitzen, oder würden sie durch keine andere uns bekannte, übertroffen: so würden wir sie nicht allein für nichts Negatives, sondern sogar als positiv, als das Höchste und Vollkommneste betrachten.

Scilicet et fluvius, qui non est maximus, illi est,
Qui non ante aliquem majorem vidit.

Durch die Vergleichung werden wir erst gewahr, daß hier mehr und dort weniger, daß ein Ding gut und ein anderes bös sey. An sich sind alle Dinge gut, und nichts ist an sich bös. Die Vorstellungen von dem Bösen werden häufiger in dem Maas als wir vergleichen lernen; dabey kommt alles auf den Gesichtspunct an, auf welchen wir etwas beziehen. Dies ist zu gleicher Zeit die Ursache, warum uns die Welt bey einem gewißen Grad von Aufklärung ärger erscheint,

als sie den unwißendern oder wilden Völkern, oder uns selbst in den Jahren unserer Kindheit und Unerfahrenheit geschienen hat. Das mit dieser Vorstellung verbundene Misvergnügen ist eine Folge, welche jeder Mensch auf einer bestimmten Stuffe von Aufklärung so lang erfahren wird, bis er einen höhern und richtigern Vergleichungspunct findet. — Was heißt also **Unvollkommenheit**? — Ein Grad des Positiven, welcher nicht der höchste ist. Ein Mensch ist und handelt unvollkommen, insofern wir ihn in Beziehung auf diesen oder jenen, und vorzüglich in Beziehung auf seine endliche Bestimmung betrachten. Aber er ist und handelt dabey immer nach dem Maas seines Seyns. Er behält noch immer einen gewißen Grad von Realität, und einem solchen Grad entspricht eine solche Art zu handeln. So denken und so handeln alle Menschen, welche diesen Grad von Einsichten, Aufklärung und sittlicher Vollkommenheit besitzen: dieser Grad ist das einzige, was als negativ erscheint, sobald er mit einem höhern verglichen wird. Diesem gegebnen Wink zufolge laßen sich alle negative Gründe in positive verwandeln. Auch die Folgen dieser Gründe werden dadurch positiv, und die Wahrheit sammt der Seelenruhe der Menschen werden unendlich gewinnen, sobald wir uns die Mühe geben werden, in allen vorkommenden Fällen das Positive von jeder anscheinenden Negation zu erforschen. Wir haben uns zu früh und zu sehr daran gewöhnt, das Nichtseyn, als etwas mögliches, wirkliches und reelles zu denken:

unsere Fertigkeit, das Negative in das Positive zu verwandeln, ist zu schwach und ungeübt. Aus dieser Ursache hält es so schwer, den Menschen zu bereden und zu überzeugen, daß alle Vorstellungen vom Uebel, als solches, ganz subjective Begriffe, ohne objective Realität sind.

Reeller und wichtiger ist 3) die Eintheilung der Gründe in Erkenntniß und in Sachgründe. Auch diese Eintheilung richtet sich nach einer Verschiedenheit, welche wir an der Nothwendigkeit gewahr werden. Es giebt nämlich, wie wir oben weitläufig bewiesen haben, eine Nothwendigkeit, welche durch bloße Vorstellungen entsteht, eine Nothwendigkeit so zu denken, und es giebt eine andere, welche durch Sachen oder durch Dinge entsteht, welche etwas mehr als bloße Vorstellungen sind. Ich würde mich einer unverzeihlichen Wiederholung schuldig machen, wenn ich noch weiter beweisen wollte, daß eine Vorstellung durch die andere, daß ein Schluß durch den andern nothwendig wird, daß es folglich logische oder Erkenntnißgründe giebt. Auch wird die Wirklichkeit dieser Art von Gründen wenig oder gar nicht bestritten, dafür sind alle Angriffe der Gegner auf die Sachgründe gerichtet. Es liegt uns daher ob, zu beweisen, daß der Saz des zureichenden Grundes einen höhern als blos logischen Werth, daß alles einen Realgrund habe.

Der Beweis für die Wirklichkeit der Realgründe läßt sich auf folgende Art sehr in das

Kurze fassen. Es giebt logische oder Erkenntnißgründe: es muß folglich ebenfalls Sach- oder Realgründe geben. Den Vordersaz gesteht jeder zu. Wir haben daher ganz allein den Zusammenhang der Folge mit ihrem Vordersaz zu beweisen.

1) Allen Gründen liegt eine Nothwendigkeit zum Grunde, und was von der Nothwendigkeit gilt, dies gilt auch von den Gründen. Nun giebt es aber, wie ich oben bewiesen habe, eine logische Nothwendigkeit, welche ihren weitern Grund in einer reellen, physischen und transcendenten Nothwendigkeit hat, und ohne solche keine Nothwendigkeit ist. Wenn es folglich keine logische Nothwendigkeit ohne reelle Nothwendigkeit geben kann, so kann es auch keine Erkenntnißgründe ohne Realgründe geben.

2) Alle Erkenntnißgründe sind Vorstellungen, welche nothwendig auf eine weitere Vorstellung führen und die Entstehung jener andern nothwendig machen. Da nun alles einen Grund haben muß, so müssen auch diese Vorstellungen einen Grund haben. Dieser Grund ist entweder eine weitere Vorstellung, und auf diese Art entsteht entweder ewig eine Vorstellung aus der andern, alle Vorstellungen werden durch nichts anders als weitere Vorstellungen hervorgebracht; oder wir stossen endlich auf einen Grund, welcher von unsern Vorstellungen unterschieden ist. Wir stossen auf Sachgründe, ohne welche alle Erkenntnißgründe unzureichend sind.

3) Alle Erkenntnißgründe sind Vorstellungen. Keine Vorstellung kann gedacht werden ohne Object, welches ihr entspricht. Haben nun alle unsere Vorstellungen außer einer andern Vorstellung keinen andern reellern Gegenstand, welchem sie entsprechen: so ist in unserer ganzen Erkenntniß, aus Mangel der Gegenstände mit welchen unsere Vorstellungen übereinstimmen, keine Wahrheit; alle Vorstellungen sind sodann ganz leer; und es ist um die Realität und objective Gültigkeit unserer Erkenntniß auf immer geschehen. Ja! entstehen alle Vorstellungen unabhängig von reellen Gegenständen außer uns, so giebt es entweder gar keine Gegenstände, oder wozu sollten sie vorhanden seyn, wenn alle Vorstellungen ohne alle Einwirkung reeller Gegenstände eben so gut entstehen können?

4) Alle Erkenntnißgründe sind Vorstellungen, keine Vorstellung läßt sich denken ohne Subject, welches diese Vorstellung hat. Gäbe es nun keine Realgründe, so würde eine bloße sachenleere Vorstellung das Subject aller Vorstellungen seyn. Wir selbst als denkende Kräfte würden aufhören, reelle Wesen zu seyn; wir selbst hätten keine andere als die Wirklichkeit einer Vorstellung, welche von einer andern Vorstellung gedacht wird. — Kurz! gäbe es außer den Erkenntnißgründen keine andere Gründe, so gäbe es Vorstellungen, ohne daß ein Object und eben so wenig ein Subject dieser Vorstellungen wirklich wäre; es würde außer den Vorstellungen keine

andere Dinge geben. Dies macht, daß es wenigstens so viele Realgründe geben muß, als es Subjecte giebt, welche Vorstellungen zu haben scheinen.

Alle Erkenntnißgründe haben folglich eine Realität, durch den Gegenstand, welchen sie vorstellen. Denn kann eine Vorstellung entstehen, ohne daß der eine Gegenstand wirklich wäre, so ist das Daseyn aller Gegenstände ausser uns unerweislich, überflüssig und unnüz. Kann aber keine Vorstellung ohne Mitwirkung äußerer Objecte entstehen, so verhalten sich die Objecte, als so viele Gründe zu diesen Vorstellungen; und sind diese Objecte etwas reelles, so entstehen alle Vorstellungen und folglich alle Erkenntnißgründe durch reelle Gründe, und es giebt reelle Gründe, sobald es Erkenntnißgründe giebt. Alle Erkenntnißgründe haben 2) eine Realität, durch das Subject, welches sie denkt. Sie haben 3) eine Realität, durch die reellen Modificationen, welche durch jeden Erkenntnißgrund in dem denkenden und vorstellenden Subject entstehen, durch die weitern Folgen dieser Modification. Alle Erkenntnißgründe wirken entweder auf den Verstand oder auf den Willen, wo sie sodann Bewegungsgründe, und wenn diese lebhaft genug sind, um Handlungen zu veranlassen, determinirende Gründe heißen. Als solche werden die Erkenntnißgründe der Grund und die Quelle großer Veränderungen in der physischen und moralischen Welt. Sie sind insofern wirkende Gründe.

Sie sind zwar als Erkenntnißgründe keine wirkende Gründe der Sache, welche dadurch erkennbar wird, aber sie verändern und modificiren die Sache und das vorstellende Subject: sie wirken und bringen diese Veränderung hervor. Diese Modification vorstellender Kräfte ist die Quelle unserer Handlungen und Begierden; unsere Handlungen verändern und modificiren die übrige Welt, sammt allen Gegenständen außer uns. Sie werden durch die Folgen, welche sie hervorbringen, bestimmende Gründe für die Handlungen anderer Menschen. Aeußere Gegenstände erwecken und modificiren unsere Vorstellungsart, so wie hingegen unsere so modificirte Vorstellungsart der Grund von Handlungen wird, wodurch die Gegenstände verändert werden. Wer weiß nicht, wie viel die Opinion in der Welt und unter Menschen vermag? Beynahe alle Vorfälle dieser Welt werden theils durch den herrschenden Geist des Zeitalters veranlaßt, sie sind Folgen deßelben, oder sie verhalten sich als Gründe und Mittel, um einen andern Geist, eine andere Denkungsart zu gründen, sie allgemeiner zu verbreiten, und die einer so allgemein gewordenen Denkungsart eigene Folgen hervorzubringen. Damit ein Mensch nach gewißen Grundsätzen ungehindert handeln könne, hängt alles davon ab, daß die Hindernisse entfernt werden. Diese werden dadurch entfernt, daß gewiße Grundsätze und Begriffe herrschend und allgemein werden. Zu dieser Gewalt und Allgemeinheit können gewiße Begriffe nur durch eine dazu günstige Lage der Welt gelangen,

durch allgemeine Bedürfniße, durch Erfahrungen, welche allgemein gemacht werden können, durch Umstände, welche die Aufmerksamkeit allgemeiner anziehen, so entsteht mit jedem allgemeiner gewordenen Bedürfniß eine neue Denkungsart der Menschen und jede Denkungsart der Menschen bringt in der physischen Welt andere Veränderungen und mit diesen neue und feinere Bedürfniße hervor, welche am Ende die Denkungsart ihrer Zeitgenoßen noch weiter verfeinern. Dies scheint der Gang der Natur zu seyn: dahin scheinen alle Vorfälle dieser Welt zu führen; und ihr Zweck scheint kein anderer zu seyn, — als: einen gewißen Geist, eine gewiße Denkungsart zu erwecken, welche am Ende, durch eine Reihe von Bedürfnißen und Denkungsarten, eine Denkungsart herbeyführen wird, welche Zweck ist, zu welcher sich alle vorhergehenden als Bedingungen und Mittel verhalten.

Aus einem solchen Gesichtspunct erscheinen alle Erkenntnißgründe in einem sehr glänzenden Licht. Sie sind der Geist, welcher uns zur Thätigkeit reizt, die Erde umschaft, und den Grund zu neuen Veränderungen, und zu den entsprechenden Vorstellungen legt, welche das dringendste Bedürfniß aller vorstellenden Kräfte sind. Aber was würde aus eben diesen Erkenntnißgründen werden, wenn es keine Realgründe gäbe? Ohne Realgründe sind alle mögliche Erkenntnißgründe unzureichend. Da nichts ist, worauf sie sich stützen, wodurch unsere Erkenntniß nothwendig wird, so läßt sich,

sobald alle Realgründe mangeln, weder an Gewisheit noch Beruhigung denken. Da alles einen Grund haben muß, da sogar dieser Grund ein zureichender Grund seyn muß, so muß auch unsere Erkenntniß einen zureichenden Grund haben. Eine bloße Vorstellung kann kein solcher Grund seyn; denn diese Vorstellung selbst ist ein Theil derjenigen Erkenntniß, von deren lezten und allgemeinsten Grund die Frage ist. Wir würden entweder nie auf eine lezte Grundvorstellung stossen, oder wir könnten der gerechten Forderung unserer Vernunft nicht entgehen, welche darauf dringt und auf der Forderung besteht, den Grund dieser lezten Vorstellung zu erforschen. Ohne diesen weitern Grund hat vor dem Richterstuhl der Vernunft die lezte Vorstellung keinen größern Werth als die unmittelbare und erste. Beyde sind noch weniger als ein Traum. Denn selbst ein Traum sezt einen Realgrund voraus — ein Subject, welches träumt, ein Subject, welches kein Traum ist — eine Erkenntniß ohne allen Realgrund ist folglich ein Unding, und es muß Realgründe geben, weil es Erkenntnißgründe giebt.

Wird nun unsere Erkenntniß durch Dinge nothwendig, welche keine Vorstellungen sind; so kann diese Nothwendigkeit entweder aus der Natur eines reellen vorstellenden Subjects, oder durch die Natur der Gegenstände außer uns, oder endlich durch die Einwirkung äußerer reeller Gegenstände auf eine solche denkende und vorstellende Natur, entstehen. Gleichwie sich die Nothwendigkeit in

eine ſubjective, objective und vermiſchte theilen läßt, ſo theilen ſich auch die Realgründe ein. Es giebt deren objective, ſubjective und vermiſchte. Da, nach dem, was ich in der fünften Abhandlung des erſten Theils weitläufig zu beweiſen geſucht habe, keine reelle Vorſtellung ganz ſubjectiver und eben ſo wenig ganz objectiver Natur ſeyn kann, ſo ſind alle unſere wahren und reellen Vorſtellungen vermiſchter Natur, und haben folglich einen vermiſchten Grund, d. h. wir haben dieſe Vorſtellungen, kraft einer uns eigenen Natur, welche, durch die Einwirkung äußerer Gegenſtände, nur zu dieſer Art von Erkenntniß beſtimmt werden kann. Alle Erkenntnißgründe ſind daher vermiſchte Gründe. Sie ſetzen eine Kraft voraus, welche gewiße Vorſtellungen hat, und ſie ſetzen Objecte voraus, welchen dieſe Vorſtellungen entſprechen, auf welche ſie anwendbar ſind, durch welche eine vorſtellende Kraft zu gewißen Vorſtellungen vor andern beſtimmt wird.

Da nun alle Erkenntnißgründe, als ſo viele vermiſchte Gründe, ihren weitern Grund zum Theil in äußern reellen Gegenſtänden haben: ſo laßen ſich die Gründe nach Verſchiedenheit der Objecte noch weiter eintheilen. Es giebt dieſem zufolge phyſiſche und tranſcendente Gründe, gleichwie es eine phyſiſche und tranſcendente Nothwendigkeit giebt. Sehen wir nämlich auf die unmittelbaren Gegenſtände unſerer Erkenntniß, ſo ſind die Erſcheinungen die einzigen, welche wir gewahr werden. Aber, da alle Erſcheinungen Dinge vorausſetzen,

welche

welche erscheinen, da keine Erscheinung ohne ein Subject gedacht werden kann, welches erscheint, so sind alle Erscheinungen unzureichende objective Gründe unserer Erkenntniß. Da nun alles einen Grund und sogar einen zureichenden Grund haben muß, so muß es auch einen zureichenden Grund der Erscheinungen, es muß etwas geben, wodurch Erscheinungen nothwendig werden. Wollten wir eine Erscheinung aus der andern entstehen laßen, so würden wir die Frage, statt solche aufzulösen, nur verlängern und im Grunde keine befriedigendere Antwort geben, als wenn wir alle Untersuchung abschneiden, und sogleich bey der ersten Erscheinung als dem lezten Grund unserer Erkenntniß verweilen wollten. Unsere Vernunft gelangt auf diesem Weg nicht zur lezten Einheit. Sie sieht sich folglich genöthigt, Gründe der Erscheinungen aufzusuchen, welche keine Erscheinungen sind. Solche Gründe heißen transcendente Gründe. Sie allein sind zureichende Gründe; und alle Erkenntnißgründe, gleichwie sie nur durch ein transcendentes Subject gedacht werden können, werden am Ende durch die Einwirkung transcendenter Objecte erzeugt und unterstüzt; d. h. soll der Mensch etwas erkennen, so muß etwas seyn, welches vorgestellt werden kann. Dies ist die erste Bedingung aller möglichen Erkenntniß: was ist aber alles Seyn, wenn es keinen transcendenten Grund hat? was ist alles Seyn der Erscheinungen, wenn keine Dinge sind, welche erscheinen? Das Seyn solcher Gegenstände ist zwar in keiner Anschauung gegeben, aber es wird nothwendig durch den allgemeinen

Zusammenhang unserer Erkenntniß, es liegt bey allen Vorstellungen als Bedingung zum Grund. Auch unser eigenes objectives transcendentes Seyn kann nicht angeschaut werden, und doch, wo ist der Mensch, welcher kühn oder thöricht genug wäre, zu zweifeln: ob er wirklich sey? oder zu behaupten: daß er nicht sey? Und doch sollte man glauben, müßte dies jeder behaupten, welcher entweder alles Daseyn transcendenter Gegenstände läugnet, oder sie für bloße subjective Ideen hält, welche unserer Vernunft nothwendig sind, um zur lezten Einheit zu gelangen. Welche Realität kann eine Erscheinung haben, deren lezter Grund eine Vorstellung ohne allen objectiven Gehalt wäre? welche Realität alle Gründe, deren lezter Grund eine Idee ist?

Gleichwie eine Nothwendigkeit aus der andern entsteht, so entsteht auch ein Grund aus dem andern. Denn wenn alles einen Grund hat, so hat auch jeder Grund seinen weitern Grund, und wenn alles eine Folge hat, so hat auch jede Folge ihre weitere Folge. Es giebt folglich eine Reihe von Gründen und von Folgen, und in dieser ganzen Reihe herrscht eine Nothwendigkeit, weil kein Grund ohne Nothwendigkeit gedacht werden kann. In dieser ganzen Reihe verhält sich jedes vorhergehende Glied zu seinen folgenden als Bedingung. Wir unterscheiden in dieser Reihe mittelbare und unmittelbare Gründe. Wir bemerken Gründe, welche einander untergeordnet sind, höhere, niedrigere, allgemeinere und besondere oder auch individuelle Gründe.

Diese Reihe geht nun entweder in das Unendliche fort, oder sie endigt sich mit einem lezten und allgemeinsten Grund, in welchem alle subalternen Gründe enthalten sind. Gehen wir in dieser Reihe bis ins Unendliche fort, so ist auf diesem Weg für die lezte Einheit der Vernunft, um derentwillen wir nach Gründen und Ursachen forschen, nichts zu hoffen. Wir fühlen sodann dieses nie zu befriedigende Bedürfniß unserer Seele umsonst. Und doch ist, wie wir es selbst fühlen, der Trieb nach Befriedigung dieses Bedürfnißes rastlos und unwiderstehlich. Es bleibt also nichts übrig, als daß wir entweder aus Ermüdung und Ueberdruß, um nur einmal ans Ziel zu kommen, und auf Einheit zu stossen, einen solchen lezten Grund annehmen, ohne uns weiter um sein objectives Daseyn zu bekümmern: wir begnügen uns schon mit der bloßen Vorstellung von einer lezten Ursache; oder wir überzeugen uns, daß diese Vorstellung nicht blos subjectiv, sondern von der Art sey, daß solcher ein wirkliches reelles Object ganz genau entspricht. Da eine unendliche Reihe von Ursachen unserm Trieb nach lezter Einheit widerspricht, und insofern falsch ist; so muß sich unsere Vernunft zu einen von den beyden zulezt angeführten Fällen entschließen. Sie muß eine lezte Ursache erkennen. Und nun fragt sich nur: ob die Vorstellungsart, kraft welcher wir uns eine lezte Ursache als eine blos brauchbare Vorstellung, als eine Idee denken, ohne diese objective Gültigkeit zu behaupten, das Bedürfniß unserer Vernunft, welches eine solche Vorstellung nothwendig macht, beßer befriedige, als

die Vorstellung, kraft welcher wir uns eine lezte Ursache als etwas Wirkliches und Objectives denken? Unstreitig wird, nach meiner Ueberzeugung, durch die lezte Vorstellungsart für diesen Zweck und das Bedürfniß unserer Natur beßer gesorgt. Denn ist der lezte Grund nichts weiter als eingebildet, oder von zweifelhafter Realität, so sind alle subalternen Gründe um gar nichts beßer; alle subalternen Gründe sind sodann bedingte und unzureichende Gründe. Wenn daher von dieser Vorstellung so viel abhängt, wenn sie unserm Geist so unentbehrlich ist, warum soll ihr objective Gültigkeit mangeln? warum soll diesem ungeheuren reellen erhabnen Gebäude das Nöthigste, warum soll ihm der Schlußstein mangeln? Ist es möglich, daß der Grund eines wirklichen Gebäudes selbst keinen Grund habe? Alle subalternen Gründe sollen objectiv, und nur der lezte Grund, welcher das Siegel auf alle übrigen drückt, ohne welchen alle Gründe keine Gründe sind — dieser Grund allein soll ganz subjectiver Natur seyn? Dieser lezte Grund kann daher sehr entfernt seyn, unser Nachforschen kann ermüden, ehe wir auf ihn stoßen, keine Hand kann ihn erreichen, kein Ohr hören, und kein Aug erblicken, aber — er ist. Er muß vorhanden seyn, weil subalterne Gründe vorhanden sind, weil sonst alle seine Wirkungen nicht beßer als er selbst wären — eingebildete Wirkungen einer eingebildeten Ursache. Meine Beruhigung, um derentwillen ich einen lezten Grund erkennen muß, hängt nicht davon ab, daß ich die Vorstellung von einem solchen Grund habe und haben muß. Sie ist an die

Vorstellung von der Realität dieses Grundes gebunden. Aller Vernunftzwang würde daher kein Zwang seyn, er würde seinen Zweck ganz verfehlen, wenn der Ungrund dieser Vorstellung einleuchtend gemacht werden könnte. Eine solche Vorstellung ist daher entweder auf keine Art nothwendig und wesentlich, oder sie muß objective Gültigkeit haben. Mangelt ihr diese, so befriedigen uns alle Mittelgründe nicht. Denn was sind alle Gründe, welche selbst keinen Grund haben?

Es giebt also einen lezten Grund. Aber auch dann, wenn dieser Grund keine andere als subjective Realität hätte — auch dann würde es wahr seyn, daß alle subalternen Gründe nur unzureichende Gründe sind; daß jeder, welcher alles ohne lezten Grund denkt, sich alles als eine Folge unzureichender Gründe vorstellen muß; daß folglich der lezte Grund derjenige ist, welcher macht, daß es wahre Gründe sammt einer wahren Nothwendigkeit giebt. Im subjectiven wie im objectiven System giebt es daher keine lezte Beruhigung, wenn es keinen lezten subjectiven oder objectiven Grund giebt; weil alle subalternen Gründe unzureichend und alle unzureichenden Gründe unbefriedigend sind.

So wie alles einen Grund und eben darum einen lezten Grund hat, so hat auch alles eine Folge. Es giebt eine Reihe von Folgen, wie es eine Reihe von Gründen giebt. Im Hinaufsteigen dieser Reihe entdecken wir nur Gründe, im Herabsteigen verwandeln sich alle Gründe in Folgen, und endigen sich mit einer lezten Folge. Denn auch hier kann

sich unsere Vernunft nicht beruhigen, bevor sie nicht auf Einheit stoßt, und diese findet sie, wie wir schon mehrmals bewiesen haben, nur in der Vorstellung von einem Höchsten und Lezten. Es giebt aber auch eine Folge, welche die Folge aller übrigen Folgen und Gründe ist, welche in allen übrigen ihren zureichenden Grund hat, welche den Grund enthält, warum alle andere Gründe und Folgen vorhergehen. Wir stossen, sage ich, auch hier auf eine lezte Folge, und diese lezte Folge ist der Weltzweck. Dieser Weltzweck ist, wie in den folgenden Abhandlungen bewiesen werden soll, kein anderer, als die höchst mögliche Entwicklung und Glückseligkeit aller endlichen Kräfte.

Alles, was geschieht, führt daher zu unserm Besten; alles, was geschehen ist, verhält sich nicht minder als Vorbereitung und Bedingung dazu. Schon ehe wir waren, schon in der ersten Anlage der Welt war für uns gesorgt. Zu diesem Ende erhielten wir eine solche Natur und solche Kräfte. Zu diesem Ende sind wir mit solchen Gegenständen umgeben, und erfahren in jedem Moment unsers Daseyns solche Einwirkungen derselben. Zu diesem Ende sind wir an diesem Ort, zu dieser Zeit unter solche Umstände gesezt. Zu diesem Ende zweifeln und irren und leiden und fürchten und denken und begehren und handeln wir so. Nun erscheint diese Welt als ein Ganzes, und der Mittelpunct ist gefunden, um welchen sich alles Einzelne bewegt,

zu welchem alles übereinstimmt. Wir können uns freuen, und unser Geist kann sich erheben, daß wir Theile eines solchen Weltalls sind. Dieses Weltall erscheint als eine Wirkung, welche die Größe ihres Urhebers verkündigt. Gott erscheint als die erste Ursache, und die Glückseligkeit aller vorstellenden Kräfte ist die lezte von uns erkennbare Wirkung dieser Ursache. In der Mitte von diesen beyden liegen alle Vorfälle der Welt, alle Schicksale der Menschen. Wir mögen diese entweder auf ihre erste Ursache oder auf ihre lezten Folgen beziehen, so können sie nicht anders als gut seyn. Sie sind im ersten Falle dem Willen eines Wesen gemäß, welches nur das Beste wollen und hervorbringen kann, und sie erscheinen im leztern Falle als so viele Mittel und Bedingungen, um alle Menschen und Geschöpfe zur Glückseligkeit zu führen. In einer solchen Welt sind die Spuren einer höhern Weisheit unverkennbar. Eine solche Welt ist die einzige, welche das Werk eines Gottes seyn kann. Sie ist daher auch die einzige, welche hervorgebracht werden konnte: alle andere Welten sind unmöglich und nur das Wirkliche ist möglich, und alles Mögliche ist wirklich. In einer so vollkommnen Welt kann keine Willkühr herrschen. Alles hängt darin auf das genauste zusammen. Alle Dinge bestimmen einander wechselweis: nichts ist darin klein oder entbehrlich. Alles verhält sich als Theil zu seinem Ganzen,

als Ursache und Wirkung, als Zweck und als Mittel, deren keine von dem andern getrennt werden kann. Nichts ist daher zufällig, alles ist nothwendig und bestimmt. Auf dieses System führt der Determinismus oder die Lehre: daß alles einen Grund, daß alles eine Folge hat. Im System des Determinismus stoßt unsere Vernunft aller Orten auf ein Höchstes und Leztes — auf Einheit und Gewisheit. Die Resultate dieses Systems sind durchaus von der Art, daß sich die Vernunft dabey vollkommen beruhigen kann. Dieses System bleibt folglich wahr, bis ein anderes gefunden wird, welches beßer beruhigt: selbst denjenigen, welche sich von seiner Wahrheit nicht überzeugen können, muß es wenigstens in der Eigenschaft eines frommen Traums als ehrwürdig erscheinen. Wer so träumt, kann, wie mich dünkt, ruhig leben und noch freudiger sterben. Dieses System mag daher gar wohl sehr vielen Menschen als falsch erscheinen, aber nur wenige werden es haßen und verfolgen. Der größere Theil meiner Leser wird, wie ich hoffe, sein Urtheil mäßigen und ruffen:

"Du lügst zwar Davus! doch fahre fort!
"deine Lügen gefallen mir."

Mentiris Dave! Perge tamen!

PLAUTUS.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Weishaupt, Adam,

Ueber die Lehre von den Gründen und Ursachen aller Dinge

Regensburg 1794
Ph.sp. 933-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10044740-6
VD18 12312274